Manlio Simonetti
Emanuela Prinzivalli

LA LETTERATURA CRISTIANA ANTICA

Profilo storico, antologia di testi e due saggi inediti in Appendice



PIEMME

MANLIO SIMONETTI
EMANUELA PRINZIVALLI

LETTERATURA CRISTIANA ANTICA

Profilo storico, antologia di testi
e due saggi inediti in Appendice

PIEMME *Religio*

I Edizione 2003

15033 Casale Monferrato (AL) Via del Carmine, 5
Tel. 0142/3361 - Fax 0142/74223
www.edizpiemme.it

Stampa: arti grafiche TSG s.r.l., via Mazzini, 4 - Tel. 0141/598516 - Fax 594702 - 14100 ASTI

PREMESSA

Questo volume, sollecitato dai Colleghi a seguito delle esigenze imposte dalla riforma dei cicli universitari, riprende il profilo storico della letteratura cristiana antica, premesso all'Antologia in tre volumi pubblicata nel 1996 per la Piemme e propone una selezione degli autori e dei brani che erano in essa contenuti. Profilo storico, presentazione degli autori e cenni bibliografici sono stati opportunamente modificati e aggiornati.

Il nostro intento non è quello di sostituire la suddetta Antologia, che si raccomanda tuttora per l'amplissima selezione di autori e opere, né, tantomeno, la *Storia della Letteratura cristiana antica* – edita nel 1999 da questa stessa Casa Editrice – la quale offre un ripensamento critico lungamente meditato della materia.

Vogliamo piuttosto fornire un adeguato strumento di lavoro agli studenti che si avviano ai nostri studi e una lettura informata e, ci auguriamo, piacevole ai lettori desiderosi di aprirsi a nuove conoscenze. Al fine di aiutare gli uni e gli altri a meglio contestualizzare la letteratura cristiana nel panorama delle letterature antiche e a comprendere l'impossibilità di prescindere da essa per l'intelligenza degli sviluppi di quelle moderne, abbiamo ritenuto opportuno integrare il materiale proposto con due saggi rispettivamente dedicati, il primo, al rapporto fra tradizione e innovazione nella letteratura cristiana antica e, il secondo, al passaggio da questa alle forme espressive delle letterature moderne.

Gli Autori

Il profilo storico è scritto da M. Simonetti, le introduzioni agli autori da E. Prinzivalli. Scelta antologica e note relative sono opera di entrambi. Il primo saggio dell'Appendice è scritto da M. Simonetti, il secondo da E. Prinzivalli.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Secondo il criterio indicato nella *Premessa,* è stata segnalata, per ogni autore, solo la bibliografia di accesso.

Premettiamo qui l'indicazione di alcuni strumenti generali per il reperimento delle fonti e della bibliografia.

Principali collezioni

Patrologiae cursus completus, ed. J.P. Migne, pubblicato nel secolo scorso a Parigi e suddiviso in una *Series Graeca* (PG) e una *Latina* (PL). Dal 1958 si pubblica un *Supplementum.*

Fra le collezioni moderne ricordiamo:

Corpus Christianorum, Series Latina (CCL), Turnhout (Belgio) 1954-
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), Wien 1866-
Die griechischen christlichen Schriftsteller (GCS), Berlin 1897-
Loeb Classical Library (LCL), London-Cambridge Mass., 1912-
Sources Chrétiennes (SCh), Paris 1941-

Per l'Italia:

Biblioteca patristica (BP), Firenze 1984-
Corona Patrum (CP), Torino 1975-

Letteratura secondaria

B. ALTANER, *Patrologia,* Marietti, Torino 1992.

G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa,* SEI, Torino 1990-1999.

A. DI BERARDINO (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiane,* 3 voll., Marietti, Torino 1983-1988.

H.R. DROBNER, *Patrologia.* Presentazione di A. Di Berardino, Piemme, Casale 1998.

C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina,* I. *Da Paolo all'età costantiniana,* Morcelliana, Brescia 1995 (con buona bibliografia divisa in Repertori bibliografici, Strumenti di lavoro, Opere di consultazione, Manuali, Storie della letteratura cristiana antica, Collezioni di testi).

J. QUASTEN, *Patrologia,* I. *Fino al Concilio di Nicea,* Marietti, Torino 1980.

J. QUASTEN, *Patrologia,* II. *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia. I Padri greci,* Marietti, Torino 1980.

INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Patrologia,* III. *Dal Concilio di Nicea al Concilio di Calcedonia. I Padri latini,* Marietti, Torino 1978.

INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Patrologia,* IV. *Dal Concilio di Calcedonia a Beda. I Padri latini,* Marietti, Genova 1996.

INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Patrologia,* V. *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (+750). I Padri orientali,* Marietti, Genova 2000.

LETTERATURA
CRISTIANA ANTICA

I. Dalle origini al terzo secolo

I. L'attività letteraria in età apostolica e subapostolica

1. Alle origini del Nuovo Testamento. Paolo

Nel 52 ca. Paolo, che la predicazione del messaggio evangelico aveva portato allora a Corinto, scrive alla piccola comunità cristiana di Tessalonica, da lui poco tempo prima istituita, per consolidarla e confortarla: questa lettera è il più antico documento cristiano giunto a noi. Difficilmente sarà stato il primo in assoluto, ma è tutt'altro che azzardato ipotizzare che, se prima qualcosa c'è stato, non può essere stato molto. È vero, infatti, che la vocazione missionaria spinse subito i primi appartenenti alla chiesa cristiana a sciamare da Gerusalemme per tutta la Palestina e poi fuori, gradualmente in Siria Fenicia Egitto Asia, ecc., per diffondere tra giudei e pagani la fede in Gesù il Cristo, morto e risorto per la salvezza di tutti gli uomini: ma la semplicità sia del messaggio sia della struttura comunitaria che lo diffondeva non implicava l'esigenza di far uso di strumenti di comunicazione di particolare impegno. La predicazione del messaggio evangelico si svolgeva sia tra i giudei sia tra i pagani (gentili) tramite la comunicazione orale, inizialmente in lingua aramaica ma gradualmente sempre di più in greco, lingua in uso anche tra i giudei della diaspora mediterranea, e solo occasionalmente veniva avvertita l'esigenza di ricorrere alla scrittura; d'altra parte, la continua polemica con i giudei, che in maggioranza riluttavano ad accettare il Gesù crocifisso come il Messia della loro liberazione, non richiedeva molto al di là della consultazione e dell'interpretazione delle profezie veterotestamentarie.

Questa iniziale modesta richiesta di comunicazione scritta si esplicò in due direzioni: da una parte, come dimostra l'esempio di Paolo, il missionario poteva sentire l'esigenza di mantenersi in contatto epistolare con le comunità che istituiva via via durante i suoi viaggi e da ognuna delle quali, dopo una più o meno prolungata permanenza, si allontanava, sia pure – almeno nelle sue intenzioni – temporaneamente, per continuare altrove la sua missione; dall'altra, la predicazione del messaggio, in quanto questo era fondato sulla figura e l'opera di Cristo, imponeva che di esse si conservasse memoria e, a tal fine, a mano a mano che col passare del tempo la testimonianza orale dei primi discepoli evidenziava sempre di più la sua precarietà, si cominciò a fare spazio a prime embrionali raccolte di detti e fatti del Signore. Dalla più antica attività epistolare furono raccolte e perciò sono giunte a noi varie lettere di Paolo o comunque a lui attribuite, e alcune altre giunteci anch'esse sotto il nome di importanti esponenti della comunità primitiva. Null'affatto conosciamo delle più antiche raccolte di detti e fatti di Gesù, ma esse fornirono il materiale che, gradualmente amplificato ed elaborato, con diverse intenzioni, ha finito per prendere forma negli attuali quattro vangeli canonici e nei cosiddetti vangeli apocrifi.

Il problema fondamentale che travagliò dolorosamente la vita della comunità primitiva, provocando contrasti e scissioni, alcune delle quali destinate a perpetuarsi, fu quello della diffusione del messaggio evangelico tra i pagani, in quanto la decisione di parteciparlo anche a loro fu molto sofferta e si affermò solo tra vivaci polemiche. Infatti, di questi cristiani della prima ora alcuni, legati alla tradizione giudaica, ritenevano che la fede in Cristo dovesse esplicarsi nell'ambito e nell'osservanza della legge mosaica, che quella tradizione fondava, ed erano perciò restii all'ammissione indiscriminata di pagani nella comunità dei fedeli; altri invece, pur giudei come Paolo, affermavano lo svincolamento da quella normativa, ritenendola ormai completamente superata, ai fini della giustificazione, dalla fede in Cristo, e perciò non avevano remore a predicare questa fede anche ai pagani.

Il contrasto non restò affatto limitato alla discussione teorica, ma si trasferì sul terreno dell'evangelizzazione: là dove Paolo predicava ai pagani la fede in Cristo, prescindendo completamente dalla normativa della legge giudaica, missionari cristiani d'impostazione più

giudaizzante, sopraggiunti in secondo momento, cercavano di imporre ai pagani già convertiti da Paolo, insieme con questa fede, anche quella normativa, perfino il rito della circoncisione, ripugnante ai non giudei.

La rovente polemica che ne seguì è alla base delle cosiddette grandi lettere di Paolo: la legge mosaica – egli scrive nel suo stile caratteristico, secco e nervoso, così ricco di pathos –, con le gravose osservanze (opere) che impone, dà all'uomo solo la coscienza del peccato ma non l'aiuto divino (grazia) che solo può operare la salvezza; esso viene invece dalla fede in Cristo, mediante il battesimo che rende partecipi della sua morte e risurrezione e membra del suo corpo mistico, la chiesa *(Romani, Galati)*. Se questo è l'impegno prioritario di Paolo, egli non può trascurare di combattere un pericolo di segno perfettamente contrario: la libertà dalla legge mosaica, che egli predica, non deve essere confusa, come fanno alcuni, con una licenza moralmente indiscriminata, intesa come prerogativa di chi gode del carisma dello spirito, né chi gode di tale carisma ne deve menar vanto, ma di contro la libertà cristiana impone a ognuno che ne partecipi, in quanto diventato uomo spirituale, imperativi morali di più rigoroso impegno *(1* e *2 Corinzi)*. Un altro grande tema, quello della realizzazione del mistero divino grazie all'unione di giudei e pagani nell'unico corpo della chiesa, già precedentemente abbozzato, fu sviluppato qualche anno dopo soprattutto in *Colossesi* ed *Efesini*, la cui autenticità, per altro, è contestata.

2. *I Vangeli*

Mentre Paolo, tra affanni polemiche e rischi di ogni genere, portava avanti con successo la sua azione missionaria tanto significativa anche sotto l'aspetto letterario, progrediva, ramificata in varie tradizioni anche topograficamente diversificate, l'elaborazione delle raccolte di detti e fatti di Gesù. Va qui debitamente rilevato che i ricordi memorizzati dai testimoni oculari della sua azione evangelizzatrice furono sottoposti a una radicale reinterpretazione in conseguenza e insieme in funzione dell'esperienza pasquale: il drammatico alternarsi di morte e risurrezione, delusione ed esaltazione; la convinzione di partecipare, attraverso la successiva esperienza di Pentecoste, all'effusione dello spirito stesso del Risorto, ormai sentito come ben più

che il semplice Messia re liberatore atteso dai giudei; la trepida attesa del suo ritorno nella gloria, avvertito quanto mai imminente, al fine di portare a compimento, mediante il giudizio del mondo, l'opera di redenzione: tutto ciò spinse a riconsiderare sotto nuova luce quegli sparsi ricordi, fornendo la chiave per interpretarli in funzione della realizzazione, in Cristo, del disegno divino preordinato alla conversione e alla salvezza del mondo intero. La coscienza di possedere lo stesso spirito divino che aveva ispirato la parola e l'azione di Cristo favorì rielaborazione, integrazione e anche amplificazione dei dati storici disponibili per farli quadrare con questo ordine d'idee, mentre d'altro canto le polemiche e i contrasti che laceravano tante delle giovani comunità si facevano avvertire anche in questo lavoro di rielaborazione, nel senso di retroiettare già nella vita pubblica di Gesù esperienze che di fatto si sarebbero avute soltanto nell'attività della chiesa incipiente.

Questo lavoro di rielaborazione e sistemazione prese forma, più o meno tra il 60 e il 90, nei vangeli di Marco Luca e Matteo, usualmente definiti sinottici per la vasta parte che hanno in comune. Non è agevole render ragione di tutte le convergenze e divergenze che presentano tra loro i tre testi: l'ipotesi detta delle due fonti, tuttora la più accreditata in mancanza di meglio ma tutt'altro che esauriente, spiega le strette affinità intercorrenti tra i tre testi – tutto Marco è presente in Luca e Matteo – ipotizzando la derivazione di Luca e Matteo da Marco, indipendentemente uno dall'altro, mentre le vaste parti in comune tra Luca e Matteo e assenti in Marco deriverebbero da una fonte oggi non più disponibile, detta Q (Quelle), che sarebbe stata costituita da una raccolta di detti (*loghia*) di Gesù. Infine, sia Matteo sia Luca avrebbero fatto uso indipendente di altre fonti secondarie. Al di là dei tratti individuali, i tre sinottici condensano l'attività pubblica di Gesù in uno schema comune molto semplice: preannuncio della missione di Gesù da parte di Giovanni il Battista, battesimo di Gesù nel Giordano a opera dello stesso Giovanni, attività evangelizzatrice di Gesù in Galilea (Palestina settentrionale), viaggio a Gerusalemme, arresto processo passione e morte, risurrezione e apparizioni ai discepoli. Tutti e tre i testi vedono in Gesù il Messia, cioè l'Unto del Signore, la cui venuta liberatrice era stata ampiamente preannunciata dalla tradizione profetica veterotestamentaria, ma rilevano la difformità di Gesù il Salvatore, che guarda a tutto il mondo,

predica pace e fraternità e s'indirizza soprattutto a chi nella società d'allora era debole ed emarginato, rispetto al cliché tradizionale del Messia restauratore del regno di Davide; tutti e tre mettono l'accento molto più sul messaggio, che annuncia la venuta del regno di Dio, apportatore di giustizia amore e pace, e sui miracoli operati da Gesù, che non sulla sua persona; tutti e tre rilevano sia la buona accoglienza che gli umili fanno a Gesù sia l'ostilità che gli manifestano i ceti dominanti (farisei, scribi, sacerdoti).

In questa trama unitaria i tre si caratterizzano uno rispetto all'altro per importanti tratti specifici. Marco, il più elementare e di tono più popolare anche per forma e modo di raccontare, vede in Gesù il taumaturgo benefico, il quale tiene celata la sua dignità messianica in funzione della risurrezione, che prelude al prossimo ritorno e all'instaurazione del regno di Dio in potenza e gloria. Anche Matteo partecipa di questa convinzione e non manca di sottolineare l'attività taumaturgica, ma il suo Gesù è atteggiato soprattutto in veste di dottore, che interpreta la legge tradizionale, e forte della sua autorità non l'abolisce ma la completa, realizzandone lo spirito che invece era sfuggito a farisei e scribi; siamo in un ambiente tradizionalista, che da una parte condanna i giudei che hanno messo a morte Gesù, ma dall'altra non accetta il rifiuto paolino della legge e cerca di interpretare il messaggio di salvezza nella trama della tradizione giudaica. Luca invece s'indirizza a cristiani provenienti dalle file del paganesimo, cui egli stesso appartiene, mentre la sua impostazione paolina lo rende meno permeabile ai richiami della tradizione giudaica e invece sensibile ai risvolti socialmente più significativi del messaggio: il suo Gesù, atteggiato in veste di profeta, è soprattutto il salvatore infinitamente misericordioso, che rivendica la libertà dei figli di Dio sanando i mali del corpo ma ancora di più quelli dell'anima. Rispetto agli altri due sinottici, Luca sente la seconda venuta di Cristo come una realtà ormai appartenente a un futuro indefinito, e nell'attesa mette l'accento sul tempo intermedio, che è il tempo della chiesa: questa prospettiva, già rilevata nel vangelo, ispira per intero l'altra opera di Luca, gli *Atti degli Apostoli*. Le sue ambizioni storiografiche, retaggio della paideia greca in cui era stato educato e già percepibili nel prologo comune ad ambedue le sue opere, trovano modo di farsi valere soprattutto in questa seconda, per la quale egli non aveva precedenti e che perciò gli ha imposto una ricerca di fonti che appare non indifferente: su di

essa è fondata in massima parte la nostra conoscenza della più antica storia della chiesa, che Luca impernia sulle figure prima di Pietro e poi di Paolo. Il motivo conduttore che anima l'intero racconto è quello dell'iniziativa dello spirito divino, che ispira e certe volte addirittura trascina il riluttante strumento umano, affinché il messaggio di salvezza sia diffuso su tutta la terra. L'opera si conclude, in verità piuttosto inopinatamente, con la venuta di Paolo a Roma, forse a significare che il messaggio aveva così raggiunto il centro del mondo.

3. Le Pastorali e il Corpus giovanneo

In *Atti* 20, 29-30, nel contesto del discorso d'addio ai fedeli d'Asia, Paolo dice: «Io so che dopo la mia partenza s'introdurranno in mezzo a voi lupi rapaci, che non risparmieranno il gregge, e anche in mezzo a voi sorgeranno uomini che insegneranno dottrine perverse, per trascinare discepoli dietro di loro». Ponendo in bocca a Paolo questa profezia *post eventum,* Luca pare presentarci il dramma delle comunità di tradizione paolina sparse lungo le coste europea e asiatica del Mare Egeo, che dopo la partenza definitiva dell'apostolo avevano visto accrescersi nel loro seno i contrasti provocati sia dall'insinuarsi di missionari giudeocristiani sia dalle eccessive pretese liberatorie e autoesaltatrici dei seguaci radicali di Paolo: è in questo ambiente arroventato che si avverte l'esigenza di irrigidire l'organizzazione interna delle comunità, istituendo una regolare gerarchia imperniata sull'autorità del vescovo assistito da presbiteri e diaconi. Di fronte a questa preoccupante situazione, più o meno tra la fine del I secolo e l'inizio del II, un ignoto discepolo di Paolo ricorre all'espediente della pseudoepigrafia: invece di scrivere a proprio nome, fa circolare le sue lettere sotto il nome dell'apostolo, per accreditare con quell'autorità un messaggio che invita le comunità di tradizione paolina alla concordia, alla cautela nella scelta dei dirigenti, all'unità di dottrina contro le novità pericolose e disgregatrici: sono le lettere cosiddette Pastorali, indirizzate due a Timoteo e una a Tito da un Paolo che ci viene presentato ormai alla soglia della morte. Ma non si limitò qui l'uso della pseudoepigrafia: più o meno a quest'epoca rimonta una serie di lettere poste sotto il patrocinio di esponenti importanti della prima generazione cristiana, tutte miranti ad affrontare situazioni di pericolo, quasi sempre di difficile puntualizzazione da parte nostra per difetto

di informazione: va segnalata, comunque, la tendenza filopaolina delle due lettere attribuite a Pietro, mentre quella di Giacomo polemizza contro l'atteggiamento radicalmente antilegalista di Paolo. Un posto a parte va assegnato alla lettera agli Ebrei, giuntaci sotto il nome di Paolo ma da attribuire a un suo ignoto seguace che ne ha saputo sviluppare in modo originale la cristologia (cfr. *infra*), proponendo il tema del sacerdozio di Cristo, di natura e dignità ben superiori rispetto all'antico sacerdozio levitico, in quanto Cristo ha realizzato la missione di mediare tra Dio e l'uomo grazie al sacrificio unico e irripetibile di se stesso.

Nel complesso di queste opere pseudoepigrafe o comunque di autore incerto fa spicco un *corpus* di scritti di diverso genere collegati tra loro dalla comune attribuzione all'apostolo Giovanni, da collocare anch'esso tra la fine del I e l'inizio del II secolo: si tratta del vangelo detto appunto di Giovanni, di tre lettere e dell'*Apocalisse*. I rapporti di queste opere tra loro e con Giovanni non sono di agevole decifrazione: si può ipotizzare un ambiente cristiano, in qualche modo connesso col nome e l'autorità dell'apostolo Giovanni, una parte del quale era di tendenza più giudaizzante rispetto all'altro e a quello di tradizione paolina, nonostante la comune radicale ostilità verso i giudei uccisori di Cristo e dei suoi seguaci, i cui componenti, spostandosi verso l'Asia (Minore), in più punti ebbero occasione di entrare in contatto con le comunità paoline, contatto per più aspetti conflittuale, date le differenti interpretazioni del messaggio che caratterizzavano le due tradizioni. Se infatti ambedue condividevano una dottrina cristologica «alta», che cioè considerava Cristo persona di origine e natura divine, discesa nel mondo e incarnatasi nell'uomo Gesù per la redenzione di tutti gli uomini, esse divergevano nell'apprezzamento della tradizione legalista giudaica, dagli uni rifiutata *in toto* e dagli altri considerata tuttora valida in certe osservanze (celebrazione pasquale, divieti alimentari, ecc.). Questa tendenza giudaizzante è ben ravvisabile nell'*Apocalisse* anche quanto al genere letterario, tipico del giudaismo fra il II secolo a.C. e il II d.C., detto appunto apocalittico perché caratterizzato da rivelazioni a mezzo di visioni comunicate da un essere soprannaturale mediatore a un personaggio umano, e avente per oggetto soprattutto, ma non esclusivamente, le vicende, per lo più catastrofiche, degli ultimi tempi del mondo. È questo appunto l'argomento anche della nostra *Apocalisse*, in cui le visioni

di Giovanni si concludono col trionfo finale di Cristo sulle potenze avversarie e l'instaurazione in terra della nuova Gerusalemme, regno dei giusti. L'opera, scritta in un greco approssimativo e irto di semitismi, non è di facile intelligenza a causa del frequente ricorso all'espressione simbolica e volutamente oscura: si resta incerti sullo spessore dell'*animus* antiromano dell'autore, sulla valenza reale o simbolica del regno millenario dei giusti in terra prima del giudizio finale (millenarismo), sulla valutazione stessa da dare della vittoria di Cristo: si tratta della risurrezione o è ancora da venire?

La parte iniziale dell'*Apocalisse* ci presenta, nelle comunità della costa asiatica dell'Egeo (Efeso, Pergamo, Tiatira, ecc.) cui s'indirizza il presunto Giovanni, uno stato di crisi che ha evidenti punti di contatto con quello che ricaviamo dalle Pastorali, anche se qui la crisi viene apprezzata da un'ottica non paolina ma piuttosto giudaizzante. In contesto di crisi ci portano anche le tre lettere attribuite a Giovanni, il cui autore si definisce l'Anziano: ma è crisi diversa dall'altra, una crisi interna alla comunità e provocata da una parte di essa che nega la realtà della passione di Cristo, ritenuta incompatibile con l'affermazione della sua divinità (docetismo). Questa tendenza appare già combattuta, anche se solo in filigrana, nel vangelo di Giovanni, la cui composizione, probabile opera dell'Anziano, va collocata un po' prima delle lettere. Rispetto ai tre vangeli sinottici, nonostante la similarità della trama narrativa e di vari racconti, la differenza è grande, perché l'accento è posto sulla persona di Cristo, che è insieme soggetto e oggetto della rivelazione divina al mondo: con diffusa parola di tono sapienziale, il Cristo giovanneo annunzia se stesso, Logos divino personalmente esistente dall'eternità, che si è fatto uomo al fine di rivelare agli uomini che solo aderendo a lui, luce verità vita, il mondo degradato nel male potrà conoscere Dio e trovare la salvezza. Anche il tono è molto diverso rispetto ai sinottici: grave, ieratico, da rivelazione iniziatica.

4. Intorno al Canone

Con questi ultimi scritti siamo giunti in un'epoca in cui le comunità cristiane appaiono già ampiamente diffuse nel bacino orientale del Mediterraneo e presenti anche in varie città d'Occidente, tra cui Roma: esse, distanti tra loro nello spazio e via via più lontane dal

tempo delle origini, avvertito per altro come fondamento della propria identità e paradigma irrinunciabile di dottrina e di vita, sentono sempre più pressante l'esigenza della comunicazione scritta sia per mantenersi in contatto con quel fondamento sia per intrattenere rapporto tra loro sia per far fronte in modo non più provvisorio alle esigenze interne della vita della comunità: dottrina organizzazione disciplina. Dato che il modello cui si guarda è quello delle origini, non solo i più antichi prodotti letterari fissano la tipologia per i successivi ma l'esigenza di accreditare i nuovi scritti spinge a ricorrere in modo sempre più indiscriminato all'espediente della pseudoepigrafia: tra le non molte superstiti opere composte prima della metà del II secolo poche sono quelle di cui conosciamo con sicurezza gli autori. Proprio l'ampiezza di questo fenomeno, aggravato dal fiorire di numerosi movimenti eretici, convinse alcune comunità (Roma, Asia?) dell'opportunità di discernere, rispetto agli altri, gli scritti tramandati come più antichi e autorevoli, considerati opera autentica degli apostoli o di loro immediati discepoli e perciò documento attendibile della predicazione di Cristo e degli apostoli stessi: verso la fine del II secolo questi scritti vennero riuniti in un canone, che col nome di Nuovo Testamento (NT) si affiancò all'Antico (AT), di tradizione giudaica ma accolto anche dai cristiani, considerati l'uno e l'altro Scrittura divinamente ispirata e perciò fornita di autorità e valore normativi. Solo gradualmente il canone del NT si precisò nei dettagli, ma già ora il nucleo fondamentale è fisso: i quattro vangeli, gli *Atti degli apostoli*, le lettere di Paolo.

Tornando ora indietro a esaminare più da vicino i pochi scritti non pseudoepigrafi cui abbiamo accennato, non ci stupisce, per i motivi esposti sopra, che quasi tutti presentino forma epistolare. Ben due furono scritti a Roma, segno della vitalità di questa chiesa, cui il privilegio di conservare le spoglie di Pietro e Paolo, là martirizzati al tempo di Nerone, accreditava in senso cristiano la posizione di prestigio che le derivava dall'essere la chiesa dell'Urbe. I due scritti sono in greco, che, stante la prevalente matrice orientale della comunità, vi fu lingua ufficiale per tutto il II secolo, e sono diversissimi uno dall'altro: la lettera indirizzata alla chiesa di Corinto verso la fine del I secolo, tramandata sotto il nome di Clemente terzo vescovo della chiesa romana ma di fatto anonima perché espressione collegiale dei presbiteri e dell'intera comunità, richiama all'armonia e alla pace la comu-

nità di Corinto lacerata da contrasti interni. In effetti, armonia e pace traspirano da ogni riga di questo testo, in cui il coesistere di un superficiale influsso di Paolo con numerosi richiami veterotestamentari e consistenti echi di filosofia stoica sembra significare non solo il superamento dei contrasti tra le due anime, paolina e giudeocristiana, della comunità primitiva, ma anche la pacifica assimilazione di elementi caratteristici della formazione culturale greca. Del resto, anche il pregio della forma assicura che l'estensore del testo era fornito di buona cultura.

Il livello letterario è più basso nell'altra opera, il *Pastore*, scritta verso il 140 da Erma, fratello del vescovo Pio. Siamo qui nel genere apocalittico, ma il contenuto delle rivelazioni, proposte al protagonista da una vecchia dama, simbolo della chiesa, e dal Pastore, angelo della penitenza, hanno contenuto non escatologico, come è norma in questo genere, bensì quanto mai attuale: si tratta di recuperare alla comunità molti cristiani che sono incorsi in gravi peccati per cui sono stati espulsi dalla chiesa. In mancanza di una precisa normativa penitenziale, Erma, in veste di profeta e interprete ufficiale del collegio dei presbiteri, offre ai colpevoli, previa un'adeguata contrizione, un'occasione straordinaria e non ripetibile di perdono. Questo succinto ragguaglio non rende ragione della complessità dell'opera, ricca di simbolismi complicati e anche di spunti di narrativa popolare di buon effetto.

Al genere epistolare ci riportano Ignazio e Policarpo. Il primo, vescovo di Antiochia al tempo di Traiano, fu arrestato e trasportato a Roma per essere qui esposto alle fiere del circo. Durante il lungo e lento viaggio ebbe occasione di scrivere varie lettere a comunità d'Asia (Efeso, Magnesia, Tralle, ecc.), turbate sia da tendenze giudaizzanti sia dall'incipiente docetismo (cfr. *supra*), richiamandole alla sana dottrina e all'ubbidienza al vescovo, immagine di Cristo e di Dio. Ma è soprattutto nella lettera indirizzata ai cristiani di Roma che emerge in primo piano la sua forte personalità, il suo spirito pieno di slancio e di passione che ormai vive e opera soltanto nell'attesa e in funzione del prossimo desiderato martirio, che l'avrebbe ricongiunto con Cristo. Un greco *sui generis*, gremito di spezzature, approssimazioni, salti sintattici, ma per ciò stesso pieno di slancio e di forza, contribuisce a caratterizzare a tutto tondo questa esuberante personalità. Una delle sue lettere fu indirizzata nominativamente a Policarpo, allora

giovane vescovo di Smirne, destinato a sua volta ad affrontare il martirio vari decenni dopo, al tempo di Antonino Pio (o Marco Aurelio?). Di varie lettere che sappiamo da lui scritte ce n'è rimasta una indirizzata alla comunità cristiana di Filippi (Macedonia), di fondazione paolina, che gli aveva richiesto copia delle lettere d'Ignazio. Questo testo, che non brilla certo per originalità e densità di pensiero, è significativo sia come esempio del dialogo che le diverse comunità intrattenevano tra loro per i motivi più vari sia perché testimonia la crescente autorità di Paolo in un ambiente cristiano che l'evangelizzazione di tradizione giovannea aveva caratterizzato in senso notevolmente giudaizzante.

5. *Scritti disciplinari, trattatistici e apocrifi*

La *Dottrina dei dodici apostoli* (vulgo *Didachè*) è un breve manuale di norme di contenuto morale, liturgico e disciplinare, composto, forse in Siria, per venire incontro a quella esigenza di normalizzazione della vita della comunità cui sopra s'è accennato. La fede in Gesù Cristo si inserisce nel testo in un ordine mentale pienamente giudaico, dove la nuova fede è sentita in continuità con il giudaismo. In questo caso attribuire nel titolo la paternità di tali norme agli apostoli voleva soprattutto significare il loro valore tradizionale e perciò vincolante: in effetti, tutta la successiva letteratura d'argomento canonistico, che gradualmente avrebbe prodotto testi sempre più ampi e dettagliati fino alle grandi raccolte del IV e V secolo (*Costituzioni degli apostoli*, ecc.), sarebbe stata tramandata sistematicamente sotto il patrocinio o degli apostoli in solido o di singoli protagonisti delle origini cristiane. Un posto ben rilevato va assegnato per la sua singolare importanza alla lettera tradizionalmente attribuita a Barnaba, il missionario di cui gli *Atti* parlano tanto. Quanto alla forma, il testo, che è anonimo e forse di origine alessandrina, presenta in apertura e chiusura le caratteristiche formule epistolari, ma di fatto, anche per le ragguardevoli proporzioni, si presenta come un vero e proprio trattato. Già Paolo aveva avuto più volte occasione di sviluppare nelle sue lettere temi dottrinali di una certa ampiezza: si pensi alla trattazione della tematica legge-fede-grazia in *Romani*, e questa tendenza era stata ancora più dilatata nella *Lettera agli Ebrei*. La *Lettera di Barnaba* amplifica ulteriormente il procedimento, sì che ormai la forma

epistolare appare poco più che un pretesto: un piccolo passo avanti e avremo il trattato vero e proprio. Anche quanto al contenuto il testo, nonostante una certa varietà di argomenti, appare centrato su un tema fondamentale: l'interpretazione della legge giudaica alla luce della esperienza della morte e risurrezione di Cristo. Siamo nel solco della grande tematica di Paolo, con tendenza ancora più radicale: l'intuizione paolina che l'antica legge dovesse essere ormai interpretata solo spiritualmente viene dilatata fino all'affermazione che essa non aveva mai avuto il significato letterale e materiale che gli ebrei le avevano attribuito, ma sempre e soltanto spirituale: in sostanza essa va intesa solo come prefigurazione, anticipazione simbolica, di Cristo e della chiesa. Già Paolo si era messo sulla via della simbolizzazione allegorizzante quando aveva interpretato i figli di Abramo, Ismaele e Isacco, come prefigurazioni *(typoi)* di giudei e cristiani (*Gal* 4, 24 ss.). Anche questo procedimento viene dilatato dalla *Lettera di Barnaba*, che così apre la strada a quello che sarà lo specifico modo cristiano d'interpretare l'AT: solo per fare qualche esempio, Mosè che distende le mani durante la battaglia è figura della croce di Cristo (12, 2); la supremazia di Giacobbe su Esaù prefigura che l'eredità di Abramo è passata dai giudei ai cristiani (13, 1-3).

Passiamo ora a un genere di letteratura nel quale, oltre a far uso di nomi illustri del passato, si cercano di riprodurre proprio gli aspetti caratterizzanti degli scritti più accreditati di tale passato. Entriamo così nell'ambito della letteratura cosiddetta apocrifa che, sulla base dei generi letterari imitati, viene ripartita in vangeli, atti, lettere, apocalissi apocrife, e i cui numerosissimi prodotti si scaglionano lungo un arco cronologico che eccede di più secoli il II. La connotazione del termine apocrifo, che in contesto letterario indicava anticamente uno scritto di tipo esoterico, destinato a circolare solo fra poche persone, si fece nella chiesa sempre più negativa perché in molti di questi testi si riscontravano dottrine che l'ortodossia scartava come eretiche, oppure venivano sospettati in quanto usati da gruppi eretici. Il processo di selezione dei testi canonici da quelli apocrifi fu lento e la distinzione non era sempre facile. La stessa situazione testuale degli apocrifi poteva essere soggetta a modifiche. In origine alcuni apocrifi rispecchiavano le tradizioni e il modo di vedere la persona di Gesù di determinati ambienti minoritari, o appartati, ma non eterodossi. Successivamente l'emarginazione, o l'inserimento di elementi etero-

dossi nelle comunità, spinse alcuni di questi ambienti ad accentuare determinati tratti e ad alterare volutamente alcune tradizioni. Il risultato è che anche testi apocrifi di redazione tarda, e di evidente eterodossia, possono contenere elementi di tradizione antica e parallela a quella contenuta nei Sinottici. Il motivo che alimentò questa fioritura fu il bisogno, avvertito da generazioni cristiane ormai lontane dall'età eroica delle origini, di saperne di più, su Cristo e gli apostoli, di quanto si potesse ricavare dalle opere più antiche e autorevoli, in sostanza quelle confluite nel canone neotestamentario. In mancanza di dati attendibili si ricorse alla fantasia, anche sulla scorta di forme letterarie greche di carattere e diffusione popolari, soprattutto apologo novella romanzo. Caratteristici in questo senso sono, per esempio, i cosiddetti vangeli dell'infanzia, che gremiscono di ingenui e pittoreschi prodigi gli anni dell'infanzia di Gesù, del tutto taciuti dai vangeli canonici; e soprattutto gli atti di singoli apostoli, tra i più antichi dei quali ricordiamo Giovanni, Tomaso, Pietro, Paolo e Tecla, ricchissimi di gesta avventurose e mirabolanti d'ogni tipo che accompagnano scandiscono accreditano l'azione evangelizzatrice dei vari protagonisti.

È qui particolarmente scoperto l'influsso del romanzo greco: anche la componente erotica, che ne rappresenta l'ingrediente fondamentale, è chiaramente avvertibile nei nostri testi, dove vediamo il protagonista entrare continuamente in contatto con personaggi femminili tutti ricalcati sul medesimo cliché: si tratta di donne sempre giovani ricche e belle, sposate o no non fa molta differenza, il cui rapporto coll'apostolo, ovviamente sublimato e spiritualizzato, trasuda malcelato erotismo. Siamo qui in uno dei contesti più caratterizzanti degli atti apocrifi: non soltanto, com'è ovvio, il protagonista si astiene dalla benché minima *avance* nei confronti della donna, ma, sposata o fidanzata che sia, l'esorta addirittura all'assoluta castità, con quanta accondiscendenza da parte del partner è facile immaginare. In effetti l'encratismo, coi suoi radicali divieti di carattere alimentare e soprattutto sessuale, fu di casa nel cristianesimo primitivo, anche se non si riesce tuttora a capire di dove sia venuto, e, pur combattuto dalla chiesa ufficiale nei suoi esiti più estremisti, ebbe notevole diffusione, e non soltanto tra gli eretici (gnostici e marcioniti). La tendenza è avvertibilissima negli atti apocrifi, e in qualcuno – p. es., negli *Atti di Giovanni* – si accompagna anche con un evidente docetismo. In un'epo-

ca in cui la separazione tra ortodossia ed eresia era ancora poco netta, non solo a livello popolare, non meraviglia questa presenza; e del resto, come gli ortodossi, così anche gli eretici fecero ampio uso del genere letterario degli apocrifi (cfr. *infra*). Di fronte a tale indiscriminata e incontrollabile proliferazione di testi, la cui evidente inattendibilità si coniugava non di rado con l'errore dottrinale, la chiesa ufficiale si tenne piuttosto sulla negativa: quando scoprì che l'autore dei popolarissimi *Atti di Paolo e Tecla* (seconda metà del II secolo) era stato un presbitero asiatico di nome Lucio, anche se si mise in chiaro la sua buona fede in quanto il testo era immune da errori dottrinali, egli fu rimosso dalla sua funzione. Ma nonostante l'avversione da parte della gerarchia, questa letteratura fu sempre prediletta dal popolo e perciò proliferò e si diffuse ampiamente. L'iconografia sacra, dall'antichità all'età moderna, le è stata largamente tributaria.

II. Scritti apologetici, eretici e antieretici

1. *Gnostici, marcioniti, montanisti*

Col nome di eresie ed eretici i cristiani indicarono, fin dagl'inizi del II secolo, le deformazioni dottrinali che ritenevano incompatibili con la retta fede e coloro che le professavano e che, come tali, se richiamati perseveravano nell'errore venivano espulsi dalla comunità. In greco αἵρεσις, scelta, non ha accezione negativa e il termine indicava, tra l'altro, le varie scuole filosofiche nella loro specificità una rispetto all'altra: ma la religione cristiana non poteva tollerare al suo interno particolarismi dottrinali tali da minacciare l'unità di fede e di vita della comunità, sì che ogni divisione fu sentita per ciò stesso come errore e deviazione da respingere: di conseguenza il termine assunse subito significazione negativa, anche se per lungo tempo i confini tra ortodossia ed eresia rimasero fluttuanti e solo a partire dalla fine del II secolo si può cominciare a parlare di una dottrina ortodossa ormai costituita in alcune sue linee essenziali. Abbiamo già accennato alla prima eresia, il docetismo, che considerava solo apparenti, non reali, l'umanità di Cristo e la sua passione e morte: in effetti, la sua persona, in cui si avvertiva la coesistenza di umanità e divinità, poneva evidenti interrogativi, che col passare del tempo si sarebbero sempre

meglio evidenziati, provocando discussioni e contrasti a non finire. Ma sul momento le principali fonti di discordia furono altre, conseguenti al rapido spostamento dell'epicentro religioso e culturale della nuova religione dall'area giudaica a quella greca: già all'inizio del II secolo la componente greca cominciava a imporsi in varie comunità, e soprattutto i guasti provocati dalle rivolte giudaiche del tempo di Traiano e Adriano, con le terribili repressioni che seguirono, contribuirono a emarginare l'elemento giudaico anche nelle comunità cristiane. Questa dislocazione impose in primo luogo il problema dell'AT: i primi cristiani, in quanto provenienti dalle file del giudaismo, nel modo più naturale avevano continuato a fondare la loro fede sull'AT, di cui l'esperienza cristiana rappresentava ai loro occhi la realizzazione completa e finale preannunciata dai profeti. Non così però la pensavano tanti che, provenienti dal paganesimo e aderenti a Cristo come a colui che li salvava dal peccato e dalla morte, non ritenevano per questo di doversi far carico anche di tutta la tradizione giudaica. Già Paolo aveva intuito l'esigenza di svincolare la nuova fede dagli aspetti più gravosi di questa tradizione, compendiati nella legge mosaica, ma furono in molti ad andare ancora oltre, giungendo fino all'aperto rifiuto di tutto l'AT. Contribuiva a questa radicalizzazione anche la loro formazione culturale greca, di un mondo, cioè, caratterizzato, sotto l'aspetto religioso, da una pluralità di culti usualmente avvertiti come compatibili tra loro, nel senso che di qui derivava a cristiani da poco convertiti la tendenza a integrare nella religione cristiana elementi allotrii anche di notevole spessore.

L'interazione di questi diversi motivi, componendosi con l'esasperazione della valutazione negativa di questo nostro mondo terreno, ereditata da Paolo e soprattutto da Giovanni, fu alla base dello gnosticismo (da γνῶσις conoscenza [di Dio]). Suoi caratteri costitutivi, al di là del frazionamento in numerose sette e delle svariate coloriture di tono mitizzante che per lo più ne caratterizzano le dottrine, sono la contrapposizione dualistica tra il mondo divino, cui presiede il Dio sommo assolutamente trascendente, e il mondo della creazione, considerato opera di un dio inferiore, quello appunto dell'AT (Demiurgo), e la convinzione che nella gran massa degli uomini materiali siano dispersi alcuni spirituali, per l'appunto gli gnostici, uomini dotati di un principio divino attualmente degradato e incarcerato nel corpo materiale, da cui è destinato ad affrancarsi per ricongiun-

gersi all'originario mondo divino: la liberazione avviene grazie a una rivelazione soprannaturale che ha la sua fonte in Cristo, il figlio del Dio sommo. Gli gnostici, di formazione culturale mediamente superiore a quella degli altri cristiani, avevano la pretesa di rappresentare un'élite di privilegiati nell'ambito della comunità ecclesiale: di fatto nutrirono evidenti ambizioni ed esigenze intellettuali e impostarono una riflessione di carattere teologico (rapporto tra Dio e Cristo, Logos divino) ed esegetico, che fu di fondamentale significato per lo sviluppo dottrinale, e culturale in genere, della società cristiana. Lo gnosticismo raggiunse l'apice della sua organizzazione dottrinale e della sua diffusione negli ambienti colti della società cristiana alla metà del II secolo, soprattutto ad Alessandria e Roma, con le scuole di Basilide e Valentino.

Fino ad alcuni decenni fa conoscevamo lo gnosticismo soltanto attraverso le opere dei polemisti cattolici: e più volte costoro, oltre a dare diffusi ragguagli sulla dottrina che combattono (Ireneo), ne riportano alla lettera, o quasi, testi anche di una certa estensione (Pseudo-Ippolito, Clemente, Origene, Epifanio): perciò già solo su questa base la nostra conoscenza dello gnosticismo era ragguardevole. Essa poi è stata di gran lunga accresciuta dalla scoperta, fatta a Nag Hammadi nell'Alto Egitto, di una serie di 13 codici papiracei contenenti più di 40 opere prima ignote. La quasi totalità di questi testi rimonta al III e IV secolo, cioè a epoca posteriore a quella dei grandi maestri della gnosi, e si tratta di traduzioni di originali greci in lingua copta, più volte mal fatte; ma, nonostante questi limiti, i numerosissimi dati in esse contenuti permettono di approfondire la conoscenza di tutti i principali temi del pensiero gnostico. La tipologia di queste opere è varia: c'è il trattato dottrinale *(Trattato tripartito, Eugnosto)*, la lettera *(A Regino sulla risurrezione)*, la preghiera *(Tre stele di Seth)*, il dialogo *(La Sophia di Gesù Cristo)*, soprattutto lo scritto che si presenta come rivelazione, per lo più segreta, atteggiata nella forma dell'apocrifo neo e anche veterotestamentario *(Vangelo di Tomaso, Vangelo di Filippo, Apocrifo di Giovanni, Apocalisse di Giacomo, Apocalisse di Adamo)*. Al di là delle differenze di forma e di dottrina e nonostante le premesse di natura pessimistica dell'esperienza gnostica, il sentimento principale che traspare globalmente da tutti questi scritti è la gioia e il ringraziamento a Dio per il privilegio di far parte del ristretto stuolo degli eletti, gli spirituali.

Tra i testi conosciuti attraverso i polemisti cristiani, due almeno meritano di essere specificamente ricordati. La lettera di Tolomeo, discepolo di Valentino, a Flora è uno scritto di propaganda particolarmente curato sotto l'aspetto formale, che tratta dell'interpretazione della legge mosaica, cuore dell'AT, considerata opera del Demiurgo, il dio inferiore creatore del mondo, contrapposto al Dio sommo che Cristo ha rivelato nel NT. Il *Commento a Giovanni* di Origene cita, per confutarli, numerosi frammenti di un'opera omonima di Eracleone, altro discepolo di Valentino: si tratta della più antica opera di esegesi biblica che conosciamo in ambiente cristiano, il capostipite di quello che sarebbe diventato il più importante genere letterario dell'antica letteratura cristiana. Vi predomina l'interpretazione di tipo allegorico, finalizzata alla dimostrazione, tramite il racconto evangelico, dei principali punti dottrinali dello gnosticismo: distinzione tra il dio minore dell'AT e il Dio sommo del NT; distinzione naturale degli uomini in spirituali, psichici e ilici (materiali).

Nel II secolo si ebbero due altre importanti eresie, anche se i loro esiti in ambito letterario non sembrano potersi paragonare alla fioritura gnostica. Marcione ebbe in comune con lo gnosticismo la distinzione netta tra il Dio sommo del NT e il dio inferiore, creatore del mondo, ma non la concezione dello spirito umano come particella di sostanza divina e tanto meno l'aspetto mitizzante della presentazione dottrinale. La sua dottrina si spiega, all'interno del cristianesimo, come forma esasperata di paolinismo: difatti il suo canone neotestamentario, anteriore a quello cattolico, comprendeva le lettere di Paolo, e non tutte, e il solo vangelo di Luca, di tradizione paolina, e questi testi furono da Marcione variamente mutilati e ritoccati per liberarli da presunti apporti di carattere giudaizzante. Il marcionismo si seppe dare una solida organizzazione unitaria, che impensierì a lungo la chiesa cattolica più delle disperse sette gnostiche, ma non sembra che si sia altrettanto segnalato sul piano letterario, e di quel poco praticamente nulla è giunto a noi: ma la sua presenza si avverte addirittura imponente nei polemisti cattolici (Ireneo, Tertulliano, Origene). Ci sono giunti invece alcuni oracoli del frigio Montano e delle sue due profetesse Priscilla e Massimilla. Siamo qui in un contesto diverso da quello gnostico e marcionita, nelle ultime fasi del delicato trapasso dalla chiesa profetica e carismatica delle origini a quella gerarchica, che gradualmente la sostituisce a partire dalla fine del I se-

colo: temperie di crisi, perciò, acuita dall'esasperata attesa della prossima conclusione della storia del mondo con la discesa in terra della Gerusalemme celeste (millenarismo). Montano e le due donne si sentirono ispirati dallo Spirito santo, il Paracleto, e in nome di questo carisma e di un'ascesi particolarmente rigorosa non esitarono a contrapporsi alla legittima gerarchia. Il movimento veniva incontro a esigenze e attese sentite da molti, così che solo a fatica la chiesa ufficiale riuscì a infrenarlo e a circoscriverlo nei luoghi di origine, ove sopravvisse a lungo, non senza aver fatto sentire le sue ripercussioni, come vedremo, anche in Occidente.

2. *Letteratura apologetica*

A chi osservasse con occhio attento la società dei cristiani verso la metà del II secolo, come fece qualche anno dopo il filosofo Celso per poter scrivere contro di loro con cognizione di causa, si presentava un quadro variegato, in cui le ombre prevalevano sulle luci. Al dinamismo e alla forza di attrazione che dilatavano giorno dopo giorno le comunità, ormai numerose in tutto il bacino del Mediterraneo soprattutto orientale, faceva riscontro, da parte pagana, la presa di coscienza del pericolo che la nuova religione, proprio in forza di questa sua capacità di espansione, poteva rappresentare per la compagine dell'impero, stante l'intransigenza con cui i cristiani rifiutavano la religione dello stato, che quella disparata compagine cementava e nella quale essi, tendendo a far vita a sé, apparivano come corpo estraneo. Proscritti ufficialmente in quanto adepti di una *religio illicita* e perciò passibili di condanna capitale, malvisti dalla maggioranza della popolazione che imputava a inconfessabile immoralità il loro voler vivere nell'ombra, i cristiani erano anche profondamente lacerati all'interno a causa dei contrasti che abbiamo qui sopra riferito: Celso poco caritatevolmente li assomigliava a un gruppo di ranocchie petulanti che nell'acquitrino litigavano tra loro. Chi giudica col senno di poi valuta questo stato di cose come crisi di crescenza, ma chi allora ci si trovava dentro, coinvolto direttamente, poteva temere la disgregazione completa da un momento all'altro. Perciò la chiesa reagì con la massima energia sui vari fronti, potenziando la coesione interna delle varie comunità a danno dei devianti che, qualora persistessero nel loro atteggiamento, finivano per essere espulsi come eretici, ed esal-

tando contro il pericolo esterno l'esigenza della confessione di fede fino al sangue, sentita come testimonianza (martirio) suprema di vita cristiana realizzata nell'imitazione di Cristo. Con questa finalità, avvenuto da poco il martirio del vescovo Policarpo (160 ca.), la chiesa di Smirne ne dette per lettera dettagliata notizia, inaugurando così il genere della letteratura agiografica. Del resto, anche se l'attesa del prossimo ritorno di Cristo in terra sfumava sempre di più in un impreciso futuro, la ferma convinzione del cristiano che la sua vera patria fosse in cielo lo faceva sentire solo di passaggio su questa terra: per lui – come dice l'Anonimo della cosiddetta *Lettera a Diogneto*, uno dei testi più belli e letterariamente curati di questo periodo – ogni patria è terra straniera: abita nel mondo ma non è del mondo.

In quest'epoca, la massa dei cristiani è ancora di estrazione sociale medio bassa, ma c'è già anche un nucleo non indifferente di persone colte, spesso di alta condizione, a volte anche letterariamente dotate, il cui passaggio nelle file dei cristiani per lo più si configurava come esito finale di una crisi di sfiducia nei confronti della religione, della filosofia, della prassi di vita tradizionali. Anche costoro sono ora chiamati a dare il loro contributo alla difesa della comunità contro i pericoli di dentro e di fuori, mettendo a frutto la cultura acquisita nella paideia tradizionale. Ma proprio quest'impatto con la cultura greca fu allora tutt'altro che pacifico. C'era infatti chi temeva che quest'influsso deformasse il contenuto del deposito di fede tramandato dalla tradizione apostolica, e la disinvoltura con cui gli gnostici integravano la mitologia e la filosofia greca in questa fede tradizionale stava a dimostrare che il pericolo era tutt'altro che infondato. Perciò, qualcuno di questi letterati cristiani assunse allora un atteggiamento di condanna e ripulsa nei confronti della cultura greca, specialmente della filosofia e della retorica (Taziano, Teofilo), mentre altri fu più possibilista, convinto che i punti di contatto tra filosofia greca e fede cristiana (dottrina del Logos, dell'unicità di Dio) favorissero un prudente avvicinamento (Giustino, Atenagora). Del resto, proprio l'esigenza di indirizzare il messaggio cristiano a pagani colti, atteggiandolo in forma da quelli apprezzabile, imponeva di dilatare i dati elementari del deposito di fede secondo moduli di elaborazione più complessi, che non potevano non essere quelli forniti dalla filosofia tradizionale: anche chi a parole condannava questa filosofia, di fatto se ne serviva quando scriveva polemizzando sia con

pagani sia con eretici. In effetti, la letteratura cristiana della seconda metà del II secolo, rivolta sia all'esterno sia all'interno della comunità, fu in massima parte polemica. Il poco che è giunto a noi ne qualifica gli autori alcuni in un senso (apologisti) altri nell'altro (eresiologi), ma è distinzione poco fondata, perché quanto sappiamo da altre fonti sull'attività letteraria, p. es., di Giustino e Teofilo ce li presenta attivi su ambedue i versanti.

Il nome di apologisti, con cui siamo soliti definire Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo e altri, deriva dall'aver essi scritto, fra l'altro, alcune apologie, cioè difese della religione cristiana indirizzate ai pagani, a volte direttamente agl'imperatori. La difesa tiene conto in primo luogo della posizione ufficiale assunta dall'autorità nei confronti dei cristiani: la loro è religione vietata, perciò essi, se persistono a professarla di fronte al magistrato, sono giudicati colpevoli e condannati proprio in quanto cristiani; non trascura però le infamanti accuse di carattere popolare. Contro queste basta riaffermare la moralità e la santità di vita del cristiano, riconosciute e ammesse da tanti pagani; contro l'accusa ufficiale ci si appella all'innocenza del cristiano, condannato soltanto per il nome e non per crimini concreti. Difesa poco consistente di fronte alle autorità, ma il destinatario reale di questi scritti è il pagano di buona condizione sociale, cui poteva ripugnare che una persona venisse messa a morte per un reato d'opinione. In effetti l'atteggiamento di questi pagani colti di fronte al fenomeno cristiano fu vario: c'era chi manifestava disprezzo per il fanatismo dei martiri (Epitteto, Marco Aurelio), ma c'era anche chi ne restava colpito e desiderava saperne di più. Ecco perché l'apologista talvolta aggiunge alla parte difensiva del suo scritto una più dichiarativa, in cui, se professa la chiusura più completa nei confronti del politeismo tradizionale, del resto già abbondantemente in crisi presso i pagani colti, cerca invece il contatto con la religione dei filosofi, soprattutto quella di tipo platonico e, per qualche aspetto, anche stoico. La concezione, di origine platonica e vastamente diffusa nell'epoca, che affermava l'esistenza di una o più divinità minori intermedie al fine di assicurare il collegamento tra il Dio sommo e trascendente e il mondo, era conciliabile con quella cristiana che vedeva in Cristo una entità di natura divina mediatrice tra Dio e gli uomini; e Giustino e altri rilevarono con convinzione questa affinità. I punti forti di dissenso erano altrove: nella concezione di un Dio incarnatosi e morto

in croce; nella credenza, d'origine giudaica, che alla fine del mondo i morti sarebbero risorti per il premio o la condanna definitivi: il ricorso, da parte cristiana, ai concetti della filantropia divina e dell'alternarsi di vita e morte nella natura solo alla lontana potevano far fronte alla critica del pagano, come ci dimostra l'argomentare anticristiano di Celso.

Prima che con i pagani, i cristiani erano entrati in polemica con i giudei, e anche se alla metà del II secolo questa polemica aveva perso buona parte di attualità in alcune aree geografiche, in altre rimase viva (per esempio, ad Antiochia di Siria). Ricordiamo il *Dialogo con Trifone* di Giustino, ambientato a Efeso, e ne rileviamo la forma dialogica, che sappiamo essere stata anche di una precedente opera sullo stesso tema non giunta a noi, il *Dialogo di Giasone con Papisco* di Aristone di Pella, perché l'adozione di questa forma letteraria, altamente tradizionale, in ambedue gli scritti difficilmente sarà da considerare casuale coincidenza. Con la religione pagana (anche se non con la filosofia) il dialogo era impossibile da parte cristiana, perché non c'era alcunché in comune tra la religione di Cristo e quella degli idoli: molto invece c'era in comune con i giudei, tutta la tradizione veterotestamentaria cui la chiesa, nonostante la pressione di gnostici e marcioniti, non aveva inteso rinunciare. Fin dalla sua prima ora di vita la comunità cristiana aveva cercato di dialogare con i giudei per convincerli che le promesse e le profezie veterotestamentarie preannuncianti il riscatto e la liberazione d'Israele si erano realizzate, non politicamente ma spiritualmente, in Cristo, il fondatore del nuovo Israele secondo lo spirito. Come sappiamo, solo pochi giudei si erano fatti convincere, e la polemica era continuata anche se, ora che la chiesa si era quasi completamente svincolata dalle sue origini giudaiche, cominciava ad apparire superata. L'opera di Giustino, di dimensioni molto più ampie delle apologie sua e di altri, riesamina con minuziosa cura tutto il contenzioso in discussione e riafferma la tradizionale interpretazione cristiana della legge e del messianismo giudaico con largo ricorso ai procedimenti allegorizzanti che abbiamo già rilevato in Paolo e nella *Lettera di Barnaba*: se si interpreta l'AT non secondo la lettera ma secondo lo spirito, esso è tutto una grande profezia di Cristo. L'inimicizia fra giudei e cristiani era destinata a durare, ma a livello teorico non avrebbe aggiunto più nulla rispetto alle argomentazioni di Giustino.

3. Scritti antieretici esegetici omiletici

Gli scritti antieretici di Giustino, Teofilo e altri non sono giunti a noi: conosciamo comunque, oltre vasti frammenti di opere antimontaniste riportati da Eusebio nella *Storia ecclesiastica* (Anonimo antimontanista e altri), l'opera più importante che fu scritta in argomento nel II secolo, l'*Adversus haereses* di Ireneo. Obiettivo dichiarato della sua polemica è la dottrina di Valentino, ma di fatto è tutto lo gnosticismo che viene preso di mira, e insieme il marcionismo, per la separazione e la frattura che entrambi frapponevano tra dio dell'AT e Dio del NT: rielaborando materiale ereditato da quelli che chiama i presbiteri e aggiungendo molto di suo, Ireneo ci ha dato la sintesi della riflessione teologica cattolica alla fine del II secolo. Il fondamento su cui riposa è la Sacra Scrittura dell'Antico e Nuovo Testamento, interpretata in armonia con la tradizione apostolica, quale si era trasmessa nelle chiese cristiane per tramite della legittima successione episcopale. L'argomento di punta è quello della rivelazione progressiva, che contro il divisismo degli avversari unifica AT e NT lungo una linea di continuità ascendente: il Logos divino ha realizzato il recupero dell'uomo decaduto a causa del peccato, dando inizio l'indomani stesso della caduta alla sua azione pedagogica e sviluppandola lungo tutto l'arco cronologico veterotestamentario, al fine di preparare progressivamente l'uomo ad accogliere la nuova economia, il grande mistero dell'incarnazione: lo stesso Logos divino, ricapitolando in sé tutta l'umanità, si è voluto fare figlio dell'uomo, umiliandosi fino alla morte in croce, perché l'uomo potesse diventare figlio di Dio. Per uomo Ireneo intende tutti gli uomini, non solo gli spirituali, come volevano gli gnostici, e l'intero uomo, anima e carne *(salus carnis)*, e non soltanto lo spirito divino presente in lui, come quelli pretendevano. In questa ottica, la risurrezione finale dei corpi, negata dagli avversari, rappresenterà il coronamento finale della grandiosa opera realizzata dal Logos.

Ireneo ha evitato di proposito di entrare in dettagli circa il rapporto intradivino Padre/Figlio (Logos), cui la tradizionale formula battesimale univa anche lo Spirito santo, limitandosi ad affermare con forza l'unità di Dio al di là delle distinzioni personali. Ma la dottrina, proposta da Giustino e altri apologisti, che subordinava il Figlio (Logos) al Padre, in funzione intermediaria tra questi e il mondo,

poteva essere intesa come forma di diteismo: suscitò pertanto reazioni tendenti a riaffermare in modo intransigente il tradizionale monoteismo d'ascendenza giudaica: o Cristo viene considerato semplice uomo carismaticamente dotato ovvero la sua dimensione divina, il Figlio, viene ridotta a mero modo di manifestarsi dell'unico Dio Padre (monarchianismo). Comincia così nell'Asia del tardo II secolo una polemica destinata a prolungarsi, tra le peripezie più varie, per molti secoli. Sul momento, nella stessa Asia, reagì Ippolito *(Contro Noeto)*, proponendo un'articolazione trinitaria personalizzante all'interno dell'unico Dio. Ma il nome d'Ippolito è legato soprattutto all'inizio della letteratura esegetica d'osservanza cattolica. Finora si era fatta esegesi, cioè si era interpretato l'AT e da poco anche il NT, all'interno della discussione con i giudei e gli eretici, perciò in modo rapsodico, per fornire argomenti d'appoggio alla polemica dottrinale. Ma i giudei conoscevano il tipo di opera specificamente dedicata all'interpretazione del testo dell'AT *(pesher)* e i greci da secoli erano adusi a commentare nelle scuole i testi letterari e filosofici. Fu primo, come abbiamo detto sopra, lo gnostico Eracleone a introdurre questo genere letterario nell'ambiente cristiano, col *Commento a Giovanni*, e qualche decennio dopo Ippolito fu il primo, a nostra conoscenza, che trasferì la novità in campo cattolico. Nei suoi commentari, che hanno per oggetto parti, anche di notevole estensione, di alcuni libri dell'AT, come si faceva nelle scuole di grammatica egli fraziona il testo in lemmi continui di breve estensione e correda ogni lemma di una essenziale interpretazione, talvolta letterale ma più spesso allegorizzante, che assume fatti e personaggi dell'AT come figure di Cristo e della chiesa: siamo nel solco della tradizione di Paolo e della *Lettera di Barnaba*, continuata da Giustino e Ireneo, ma su base ben altrimenti ampia e sistematica, che inaugura il commentario scritturistico come genere autonomo nell'ambito delle lettere cristiane.

Anche se, a sentire Celso, i cristiani passavano il tempo a litigare tra loro, in realtà la loro intensa vita comunitaria s'incentrava nella liturgia, soprattutto quella eucaristica, che viene descritta da Giustino (*1 Apol.* 65-67): la consacrazione del pane e del vino avveniva tra canti preghiere letture bibliche e relativa spiegazione (omelia). I canti in parte erano ripresi dall'AT, soprattutto dai *Salmi*, ma in parte venivano improvvisati, ed è facile immaginare che l'improvvisazione potesse esemplarsi sui moduli tipici di quelle poesie di origine semitica,

che pur tradotte in greco presentavano caratteristiche tanto singolari rispetto ai modi della poesia greca tradizionale. Ben poco di queste improvvisazioni sarà stato messo per scritto, e di antica poesia cristiana in genere pochissimo è giunto a noi: ricordiamo la raccolta delle cosiddette *Odi di Salomone*, giunteci in traduzione siriaca ma, pare, di origine greca, in cui i temi centrali della religione cristiana, incarnazione passione risurrezione del Logos, sono suggestivamente proposti in forma spesso allusiva e di non facile decifrazione, in un'atmosfera di simbolismo misticheggiante che arieggia il tono del vangelo di Giovanni e di certa letteratura gnostica.

Di questa più antica liturgia sono giunte a noi anche due omelie molto caratteristiche sia per contenuto sia per forma, una di Melitone di Sardi, l'altra anonima *(In sanctum Pascha)*. Siamo ancora in ambiente asiatico, tra la seconda metà del II secolo e l'inizio del III, in una temperie ancora fortemente giudaizzante: infatti la Pasqua cristiana continua a essere celebrata al modo dei giudei, con la lettura del c. 12 dell'*Esodo*, che descrive l'istituzione della Pasqua ebraica alla vigilia della fuga del popolo dall'Egitto. Già il vangelo di Giovanni, anch'esso d'ambientazione asiatica, aveva interpretato l'agnello che gli ebrei avevano ucciso in quell'occasione come prefigurazione simbolica di Cristo, l'agnello di Dio sacrificatosi per la salvezza degli uomini; su questa linea l'omelia che, nella liturgia asiatica, seguiva la lettura biblica aveva lo scopo d'interpretare il vecchio testo alla luce della nuova realtà di Cristo, Pasqua dei cristiani, facendo ampio spazio all'interpretazione allegorica dell'AT in riferimento a Cristo, secondo quella che sappiamo essere ormai diventata la tradizionale lettura cristiana del testo biblico. Melitone lo fa insistendo soprattutto sul tema della redenzione, prova suprema dell'amore con cui il Logos ha voluto contraccambiare la malvagità degli uomini; l'altro testo amplifica volentieri questo tema in dimensione cosmologica; ambedue si accordano nell'esprimersi in una prosa studiatissima, in cui passi di normale andamento prosastico si alternano con altri che articolano il discorso in forma fortemente scandita e ritmata, con sequenze di *cola* di breve estensione, tra loro connessi con assonanze e figure retoriche d'ogni genere. L'alternanza ha proprio lo scopo di isolare una dall'altra le parti ritmate per rilevarle al meglio evitandone l'uso indiscriminato, e l'impressione globale è di un grande decoro formale, voluto proprio allo scopo di mettere in bel rilievo la nobiltà della

materia trattata e il significato singolare della liturgia pasquale nell'ambito del culto cristiano. La convergenza dei due testi in questo elaborato tipo di discorso fa capire che abbiamo a che fare non con iniziative personali ma con una forma espressiva tradizionale in quell'ambiente, destinata per altro a scomparire col declinare delle fortune giudaiche nella cristianità asiatica.

III. Alessandria cristiana

1. L'ambiente. Clemente

Gli scrittori cristiani che abbiamo visto operare in questo periodo furono in buona parte di origine e formazione asiatica (Asia Minore), e in effetti l'Asia romana costituì per vari decenni del II secolo il centro culturalmente più vivace del mondo cristiano e fece sentire fino in Occidente il suo influsso. Nonostante le aperture in senso platonico di qualcuno di questi autori (Giustino), essi presentano in comune una matrice culturale piuttosto omogenea di base materialista, particolarmente evidente nell'antropologia di Ireneo, in cui la tradizione giudaica si compone con evidenti influssi stoici. Con la fine del II secolo sembra esaurirsi lo slancio più vitale e fecondo della cultura asiatica, e proprio quando la religione cristiana, nel corso del III secolo, conosce soprattutto in Oriente un progressivo impressionante incremento, comincia a emergere culturalmente l'ambiente cristiano di Alessandria. Qui fin dalla fondazione della città era stata attiva una numerosa e influente comunità giudaica, ormai profondamente ellenizzata nella lingua e nella cultura, che aveva portato molto avanti il progetto di rendere tra loro reciprocamente compatibili giudaismo ed ellenismo: strumento fondamentale di questa iniziativa fu l'applicazione del metodo allegorico, quale lo avevano messo a punto soprattutto gli stoici, all'interpretazione dei libri che componevano l'AT, unica espressione letteraria culturalmente valida di cui potessero disporre allora i giudei, alla luce di parametri e concetti dedotti dalla filosofia greca, soprattutto platonica e stoica. In questo modo vicende storiche e norme legali dell'AT venivano assunte, al di là del significato letterale, quali simboli astorici delle fondamentali realtà cosmologiche e psicologiche, con tutta la problematica da esse implicata e che

costituiva l'oggetto della ricerca filosofica tradizionale: con tale procedura si cercava di rendere compatibili con la cultura dominante dell'ambiente, alla cui attrattiva non si potevano sottrarre neppure i giudei colti ormai ellenizzati, opere cui nessuno di essi che non volesse rompere completamente con la sua tradizione intendeva rinunciare. Questo metodo di ricerca e i suoi esiti letterari, incentrati soprattutto nell'opera di Filone (I sec. d.C.), esercitarono forte influsso sull'attività culturale della comunità cristiana di Alessandria, soprattutto in ambito dottrinale ed esegetico.

Alla metà del II secolo vediamo questa comunità, di cui prima pressoché nulla sappiamo, culturalmente dominata dagli gnostici, qui attivissimi nella divulgazione delle loro dottrine più significative, che rielaboravano e deformavano i dati tradizionali della fede cristiana sotto l'influsso della filosofia greca e anche di tradizioni religiose orientali: furono di qui Basilide, Valentino, Tolomeo, Eracleone. Gli gnostici si proponevano come depositari di una rivelazione religiosa di livello superiore rispetto a quella dei cristiani semplici, più impegnativa sotto l'aspetto intellettuale e spesso anche ascetico e s'imponevano soprattutto negli ambienti socialmente più elevati della comunità cristiana. La reazione da parte cattolica si sviluppò a partire dagli ultimi decenni del secolo anche in ambito culturale, insieme col rafforzamento della struttura organizzativa: Panteno, che insegnò ma nulla ha lasciato di scritto, è per noi solo un nome; molto meglio conosciamo Clemente e Origene. Loro attività fondamentale fu l'insegnamento scolastico, privato quello di Clemente, come era stato quello di Panteno, più direttamente in contatto con l'episcopato locale quello di Origene, col quale ha inizio la vera e propria scuola di Alessandria. Fine della loro attività fu il recupero all'ortodossia di quanti si fossero fatti sedurre dalla sirena gnostica, e perciò quell'attività fu connotata da una fondamentale componente polemica, e proprio dagli avversari Clemente e Origene derivarono una ricca strumentazione tecnica e culturale in genere e l'applicarono a danno di quelli. L'influsso gnostico, come abbiamo detto, si avvertiva soprattutto tra i cristiani più colti, che erano di norma quelli di condizione socialmente più elevata: questo stato di cose ispirò a Clemente e Origene una larga apertura alla filosofia greca, soprattutto platonica, e impresse all'iniziativa culturale dei due maestri una connotazione di fatto elitaria, anche se il loro invito era rivolto indiscriminatamente a quanti sen-

tissero l'urgenza di approfondire significato e valore dei dati di fede elementare appresi tramite l'istruzione prebattesimale e la frequentazione omiletica.

L'attività di Clemente, che sembra essersi svolta senza apprezzabili collegamenti collaterali con la gerarchia ecclesiastica di Alessandria, anche se fu incentrata nell'insegnamento ristretto a un nucleo selezionato di discepoli, non trascurò l'apertura extrascolastica, rivolta occasionalmente anche ai pagani *(Protrettico)*, ma in prevalenza con la destinazione ristretta che s'è detto, per la quale, fra l'altro, egli preparò, col *Pedagogo*, un vero e proprio codice di applicazione delle norme della morale evangelica ai mille casi della vita pratica di un cristiano di alta condizione. In questo ordine d'idee non è un caso che Clemente sia stato, a nostra conoscenza, il primo che abbia affrontato il problema della compatibilità tra messaggio evangelico e ricchezza, risolvendolo *(Quis dives salvetur)* nel senso che non la ricchezza in sé è in contrasto con quel messaggio ma solo il suo cattivo uso: ché anzi, usarne per beneficare il prossimo diventa addirittura fonte di merito. Ma Clemente fu soprattutto un maestro, e perciò predilesse la comunicazione orale: la presentazione disordinata desultoria frammentaria di questo insegnamento, quale la leggiamo negli *Stromati* e in altri superstiti scritti minori, corrisponde alla precisa intenzione dell'autore che queste sue opere debbano valere soltanto da sussidio all'insegnamento, non quali sua sostituzione.

È qui che Clemente sviluppa soprattutto la polemica antignostica, articolandola in una serie di problemi che si susseguono senza gran cura di collegamenti interni e di struttura unitaria: in primo luogo c'è il rapporto tra fede e conoscenza (gnosi), per stabilire, contro il determinismo gnostico, l'esatto significato del divario tra il livello culturalmente elementare del cristiano semplice e quello più elevato di chi progredisce nell'approfondimento del dato di fede, il vero gnostico, come lo chiama Clemente in contrapposizione al falso gnostico, eretico e gonfio solo della sua scienza. E poi: rapporto tra i due Testamenti, rapporto tra fede cristiana e filosofia greca, limiti dell'ascetismo cristiano, e altri ancora. In tutti questi argomenti Clemente fa sfoggio delle sue ampie letture di autori classici, che considera propedeutiche per poter affrontare lo studio approfondito della Scrittura, e nel continuo riferirsi a questa fa uso indiscriminato dei più vari procedimenti allegorizzanti: egli infatti, convinto, come già Filone, che il lin-

guaggio religioso prediliga l'espressione simbolica e coperta, non accessibile a chi è ignorante e indegno, alterna senza ordine né remora l'interpretazione tipologica ormai tradizionale in ambito cristiano (p. es., Isacco figura di Cristo) con l'interpretazione cosmologica e psicologica di tipo filoniano (p. es., il Tempio di Gerusalemme simbolo dell'universo, le mogli dei patriarchi simbolo delle virtù), accumulando, a volte, per uno stesso passo interpretazioni diverse senza alcun tentativo di mettervi ordine.

2. *Origene*

Il proposito di mettere ordine nell'esegesi scritturistica anche a livello metodologico è invece ben evidente in Origene, come dimostra la trattazione teorica esposta nel libro IV di *I princìpi*. Innanzitutto, nel contatto con la tradizione grammaticale alessandrina e anche con dotti ebrei egli maturò una sensibilità filologica prima sconosciuta nelle lettere cristiane, che gli fece avvertire l'esigenza di preparare uno strumento critico tale da servire di base per le discussioni d'argomento scritturistico: gli *Hexapla* presentavano in colonne affiancate il testo ebraico dell'AT in caratteri ebraici, la traslitterazione in caratteri greci, le traduzioni in greco di Aquila Simmaco i LXX Teodozione. La colonna della traduzione detta dei LXX, che era la più conosciuta e di cui si faceva uso ufficiale nelle chiese di lingua greca, era fornita di segni diacritici, che indicavano le divergenze maggiori col testo ebraico. A questa struttura filologica affiancò una, non meno fondamentale, di pensiero: distinzione, in chiave platonica, di due livelli di realtà, mondo intelligibile e mondo sensibile, che di quello è pallida immagine e riflesso, e intorno a questo concetto e all'esigenza ascetica di progredire dalla realtà materiale a quella spirituale organizzò tutti gli aspetti della sua multiforme attività di pensiero. Il cristiano semplice è quello che si ritiene pago di restare nell'ambito del mondo sensibile, limitandosi all'interpretazione letterale del testo sacro e alla conoscenza del solo Cristo incarnato; invece il cristiano che aspira alla perfezione ascende con l'esercizio intellettuale e ascetico dal primo al secondo livello di realtà: dalla lettera all'interpretazione spirituale della Scrittura, dal Cristo incarnato alla divinità del Logos Figlio di Dio.

In ambito esegetico ciò comporta la programmatica adozione del

procedimento dell'allegoria che consente di portare alla luce il significato più profondo e vero della Scrittura, celato sotto il velo della lettera: in questa ricerca ermeneutica Origene affianca alla tipologia tradizionale di dimensione comunitaria un tipo d'interpretazione individuale, che ha per oggetto il rapporto personale che il Logos instaura individualmente, al di là della mediazione della chiesa, con ogni anima: p. es., i due protagonisti del *Cantico dei cantici*, a livello letterale il re e la sua sposa, spiritualmente significano sia, a livello comunitario, Cristo e la chiesa, sia, a livello individuale, il Logos e l'anima che aspira alla perfezione nell'unione mistica col suo divino partner, e la raggiunge spogliandosi progressivamente di ogni scoria di materialità. Oltre che per l'organica sistemazione dei livelli e della tecnica esegetica, lo studio dedicato da Origene alla Scrittura si distingue nel modo più evidente da quello dei predecessori anche per l'ampiezza del suo obiettivo: libri interi sia dell'AT sia del NT vengono fatti ora oggetto di interpretazione sistematica, filologicamente fondata e programmaticamente tesa a rilevare in senso antignostico la continuità ascendente dall'AT al NT, in senso intraecclesiale l'ascesa *(anagoghè)* dalla lettera allo spirito. Le caratteristiche principali di questo modo di fare esegesi si riscontrano anche nelle omelie, che Origene predicò con impegno sistematico durante gli anni del soggiorno a Cesarea: ma i limiti di tempo e la qualità indiscriminata dell'uditorio non gli permettevano completa libertà.

Perciò, come Clemente, anche Origene solo nell'ambiente selezionato e ristretto della scuola trovò il clima idoneo alla piena esplicazione delle sue qualità ermeneutiche e del suo impegno ecclesiale: i commentari, che derivano *recta via* da questo insegnamento, ci mettono a contatto diretto con l'esegeta che, libero da qualsiasi strettoia, si addentra nell'analisi del testo, scavando sempre più a fondo, lasciando un passo e poi riprendendolo, affrontando la difficoltà dai più diversi punti di osservazione, accumulando proposta su proposta, senza altra preoccupazione di ordine e sistematicità nell'esposizione che non sia quella suggerita, o meglio imposta, dall'esigenza di far sempre più chiarezza in un testo che, in quanto d'ispirazione divina, è inesauribile nei suoi significati e apre parzialmente i suoi tesori soltanto alla ricerca appassionata e paziente. L'immediato, anche se parziale, referente pagano del commentario esegetico origeniano fu non tanto il commentario grammaticale, come abbiamo notato in Ippolito,

quanto soprattutto quello filosofico, ben più diffuso nelle proporzioni, libero nella trattazione, problematico nella discussione: continuamente Origene, nell'interpretare il testo sacro, si sofferma a «ricercare» (ζητεῖν), magari senza concludere, proprio come usava nelle *quaestiones* discusse nelle scuole di filosofia. Anche se più volte, e soprattutto in polemica con Celso, Origene ha occasione di fissare in modo dialettico il rapporto tra dottrina cristiana e filosofia greca, talvolta tra loro d'accordo ma altre volte no, il modello che egli volle per il suo insegnamento e l'aria che vi si respirava furono quelli tipici della scuola filosofica greca: non meraviglia apprendere da Eusebio che il suo insegnamento fosse frequentato anche da pagani.

Lo stesso metodo di lavoro riscontriamo in Origene teologo. Già la distinzione, in apertura del *I princìpi*, tra dati elementari di fede e problemi aperti, gli uni da approfondire gli altri da indagare liberamente, ripropone i due livelli consueti; e la trattazione svolta in quest'opera, che pure è la sua più sistematica, è tutta all'insegna della ricerca piuttosto che della definizione apodittica. Vari gli argomenti: unicità e incorporeità di Dio; attività cosmologica e soteriologica del Logos divino; articolazione trinitaria della divinità; le creature razionali, angeli uomini demoni; rapporto anima/corpo nell'uomo; il problema del libero arbitrio; la Sacra Scrittura fondamento del sapere cristiano e i criteri per la sua interpretazione: ma il modo di impostare e portare avanti la trattazione è sempre lo stesso, sempre fondato sull'esigenza di superare il dato ovvio elementare, per arrivare al punto in cui ogni argomento, stimolato a fondo, non può non proporre la difficoltà che impegni la capacità e l'ascesi del ricercatore. L'esigenza prioritaria di contrastare le dottrine gnostiche della separazione tra Dio buono del NT e il dio giusto dell'AT e della distinzione di natura tra uomini materiali e uomini spirituali, con conseguente negazione del libero arbitrio, spinse Origene a riaffermare con forza la coesistenza, in Dio, di bontà e giustizia e l'efficacia, nell'uomo, del libero arbitrio; e tra i vari argomenti di cui si valse, ci furono anche quelli della preesistenza dell'anima rispetto al corpo e della reintegrazione finale nel bene di tutte le creature razionali, anche quelle più depravate nel male: tali proposte provocarono subito difficoltà e polemiche, e ancora di più le avrebbero attizzate in seguito.

Ma al di là del dettaglio, va qui segnalato il significato globale dell'iniziativa, rivelato anche dal titolo *I princìpi* (Περὶ ἀρχῶν). I greci

da sempre si erano interrogati sui princìpi costitutivi della realtà, e opere dallo stesso titolo di quella di Origene sono attestate in età più o meno coeva: con questa sua opera egli intese far entrare anche la filosofia cristiana nel grande giro della cultura dell'epoca, confutando la pretesa degli gnostici di costituire, essi, l'élite culturale della società cristiana. Nel *Commento a Giovanni*, in polemica con l'omonima opera di Eracleone, egli non perde occasione di rilevare quanto la sua interpretazione del testo evangelico sia più esaustiva e metodologicamente fondata; nel *I princìpi* affronta i problemi dottrinalmente più importanti della religione cristiana inserendoli nella trama della principale problematica filosofica di allora. Il rischio era grande, perché quel contatto facilmente poteva indurre a svisare il carattere stesso del deposito di fede; più in generale, il progetto stesso di un cristianesimo di élite, aperto alla libera discussione come si faceva a scuola di filosofia, era utopico, incompatibile con i caratteri di movimento di massa, e perciò sempre più gerarchicamente irreggimentato, che di giorno in giorno il cristianesimo andava assumendo, specie in Oriente. Eppure l'iniziativa culturale di Origene ebbe allora significato addirittura decisivo, perché il salto qualitativo che ne derivò alla cultura cristiana da una parte privava gli gnostici del puntello di una loro pretesa superiorità intellettuale e culturale nei confronti della massa dei cristiani comuni, e dall'altra rimuoveva una delle remore più importanti che trattenevano i pagani colti e religiosamente sensibili dall'aderire alla nuova fede.

3. Dopo Origene

Ben poco conosciamo dello sviluppo delle lettere cristiane in Oriente nella seconda metà del III secolo: anche di una personalità di prim'ordine quale Dionigi di Alessandria leggiamo solo frammenti, tra cui fortunatamente alcuni molto estesi, tratti dalle lettere e riportati da Eusebio, che tanto ne ammirava il nitore formale. L'episodio culturalmente più di spicco fu rappresentato dal graduale imporsi del progetto culturale di Origene in Egitto e fuori, per quanto lo permetteva la compatibilità con l'organizzazione ecclesiale di allora, ma anche in questi limiti tra appassionate adesioni e violente ripulse. Agivano in un senso l'imponenza dell'iniziativa e il suo elevato livello intellettuale, nell'altro il suo carattere elitario, la spericolatezza di

certe proposte, l'eccessiva apertura – tale pareva a molti – alla filosofia greca e in particolare allo spiritualismo platonico. Di un fiorire di pubblicistica pro e contro Origene sappiamo poco: l'*Apologia* scritta da Panfilo agl'inizi del IV secolo, oltre a metterci al corrente della violenza delle discussioni e a precisare i principali punti d'accusa mossi a Origene, rileva la posizione ambigua di certuni, che si erano formati sui libri di quello eppure lo avversavano. Cioè, accanto a posizioni nette di difesa o di condanna, si coglievano atteggiamenti più complessi, in cui s'intrecciavano approvazione e riprovazione: è proprio il caso di Metodio d'Olimpo. Il suo *Simposio*, esaltazione della verginità di forte impegno letterario e composto tenendo l'occhio all'omonimo testo di Platone, testimonia una larga apertura alla cultura greca, in sintonia con Origene, e l'influsso origeniano risulta evidentissimo nei superstiti scritti esegetici di Metodio. Ma qui già s'intreccia la critica, nella condanna di un eccessivo allegorismo, e l'opposizione si fa più decisa là dove Metodio discute della dottrina della risurrezione dei morti, rifiutando e contrastando lo spiritualismo origeniano che egli sentiva troppo lontano dalla matrice materialista tipica di certa antropologia asiatica. Anche nella dottrina del Logos si compongono gl'influssi di Ireneo e di Origene. Questa *confusio linguarum* certo non sarà stata soltanto di Metodio, e sarebbe dovuto trascorrere ancora molto tempo prima che le diverse posizioni in contrasto si potessero decantare e chiarire.

IV. Gl'inizi delle lettere cristiane in Occidente

1. A Roma

In Occidente, data la maggiore distanza dai primi centri di irradiazione, il cristianesimo si diffuse in ritardo, se si eccettua Roma, e con maggiore lentezza che in Oriente. Il ritardo si avverte anche in ambito culturale, e la prevalente matrice orientale della nuova religione fece sì che anche in Occidente i cristiani inizialmente si esprimessero, nella liturgia e a livello letterario, in greco: in greco furono scritti a Roma, come abbiamo già ricordato, la lettera di Clemente e il *Pastore* di Erma; ancora in greco al tempo di Marco Aurelio, che vide una recrudescenza nella repressione anticristiana, furono scritti

due importanti testi agiografici: è presentato in forma epistolare il dettagliato racconto delle terribili violenze subite dai cristiani di Lione e Vienne (Gallia), descrizione corale della persecuzione, in cui spicca vivido l'eroismo di Blandina, Santo, Attalo, Potino e altri; riproducono invece con scarna semplicità il verbale dell'interrogatorio davanti al magistrato gli *Acta* dai quali apprendiamo la notizia del martirio dell'apologista Giustino, che aveva da poco iniziato a Roma un insegnamento privato, insieme con alcuni compagni. Ancora in greco si esprime a Roma, intorno agli anni 30 del III secolo, lo Pseudo-Ippolito autore dell'*Elenchos*, vasta opera di contenuto eresiologico, fonte preziosa di notizie su molte sette gnostiche: l'autore, ottimo conoscitore di filosofia greca, presenta la sua rassegna informandola al principio generale secondo cui tutte le eresie cristiane avrebbero avuto origine dall'influsso deviante esercitato sul tradizionale deposito di fede dalle varie dottrine filosofiche greche; e conclude la sua fatica con una dettagliata professione di fede, coerente con l'impostazione dottrinale di Giustino Ippolito Origene e altri.

Per questa sua fede, che professava la divinità di Cristo inteso come Logos di Dio personalmente distinto dal Padre e a lui subordinato, il nostro autore venne accusato a Roma di diteismo: qui infatti la dottrina monarchiana (cfr. *supra*) aveva trovato buona accoglienza, e il vescovo Callisto, pur condannandola nella versione estremista (Sabellio), ne aveva imposto alla comunità una variante moderata, che rifiutava il divisismo caratteristico della dottrina dello Pseudo-Ippolito. Il contrasto tra i due personaggi si allargò anche in ambito disciplinare, dove l'indulgenza di Callisto nell'accordare il perdono di peccati anche gravi, in cui fossero incorsi i membri della comunità dopo il battesimo, incontrava l'opposizione dello Pseudo-Ippolito, che propugnava invece una concezione elitaria della chiesa, intesa come piccola comunità di intransigenti rigoristi. La prevalenza dell'impostazione ecclesiologica di Callisto, di tendenza molto più transigente e popolare, significò anche chiusura di fatto alle esigenze di carattere culturale, che si ripercosse negativamente sull'attività della comunità romana in ambito letterario. In effetti, l'unico rappresentante significativo nella Roma cristiana della seconda metà del III secolo fu Novaziano, erede sia della dottrina cristologica *(de trinitate)* sia del rigorismo disciplinare dello Pseudo-Ippolito, e come tale destinato anche lui all'emarginazione. La grande novità, di carattere letterario,

di Novaziano rispetto allo Pseudo-Ippolito fu l'adozione del latino al posto del greco, quale conseguenza del completamento del processo che aveva visto la comunità cristiana di Roma latinizzarsi progressivamente tra la fine del II secolo e la prima metà del III.

2. *In Africa*

Qui la latinizzazione della chiesa era stata molto più sollecita. Non siamo in grado di accertare se i missionari che importarono a Cartagine e altrove la nuova fede provenissero da Roma o direttamente dall'Oriente: ma è certo che già verso la fine del II secolo la lingua ufficiale della comunità era la latina. All'inizio dell'attività letteraria in questa lingua ipotizziamo la traduzione, dal greco, della Sacra Scrittura, o forse del solo NT, se per l'AT, come taluno suppone, avevano già provveduto gli ebrei. In effetti sappiamo ben poco di sicuro su queste antiche versioni latine del testo sacro, la cui pedissequa fedeltà al testo greco fa quasi sistematica violenza alle norme della corretta latinità sotto l'aspetto sia lessicale sia sintattico. Restiamo in ambiente ancora popolare con gli *Acta* dei martiri scillitani, rimontanti alla fine del secolo, la cui semplice trama e lo scarno dettato di tono protocollare contrastano con la complessità di struttura e l'esuberanza narrativa della *Passio* di Perpetua, Felicita e altri, di qualche anno posteriore. Alla base di questo testo ci fu un resoconto autobiografico scritto da Perpetua in carcere, successivamente integrato con altri dati: ne è risultato un racconto ampio e mosso, ricco dei dettagli più svariati (Perpetua e il padre, Perpetua e il figlioletto, parto di Felicita, sogni e visioni di vario genere, contrasti con le autorità, narrazione dettagliata dei supplizi inflitti ai cristiani arrestati), pervaso dalla drammaticità più intensa e dal pathos più toccante, tutto dominato e unificato dalla fortissima personalità della giovane dama. Nessun testo, alla pari di questo, evidenzia novità e vitalità delle lettere cristiane, nel confronto col panorama di spento grigiore che offre, in complesso, la coeva letteratura latina pagana.

Tra le varie regioni d'Occidente, l'Africa fu quella in cui il cristianesimo si diffuse con maggiore rapidità e, come dimostra l'adozione del latino come lingua ufficiale, s'inserì più agevolmente nella struttura culturale del paese, con esiti letterariamente significativi: Minucio, Tertulliano, Cipriano, Arnobio. Al di là delle qualità dei singoli vanno

additate due caratteristiche unificanti: l'impegno apologetico e l'accuratezza formale. Anche se Tertulliano e Cipriano dedicarono il loro impegno letterario in prevalenza alle esigenze interne della vita della comunità, non trascurarono la comunicazione con l'esterno, l'unica che conosciamo degli altri due scrittori. Gli argomenti trattati sono, più o meno, quelli degli apologisti greci, le cui opere furono ben conosciute dai nostri autori, con varietà di tono e d'argomento che riflettono gli umori e le predilezioni dei singoli: il risvolto giuridico della questione sta particolarmente a cuore a Tertulliano, la critica della religione pagana ad Arnobio, l'esaltazione della novità vivificante dell'esperienza cristiana a Minucio e Cipriano. È comune a tutti il forte impegno di carattere morale, che è alla base della loro conversione e li porta a rilevare con insistenza la superiorità, in questo campo, dei cristiani rispetto ai pagani. È comune a tutti anche una preoccupazione per l'accuratezza formale che non rileviamo, nella stessa misura, negli apologisti greci: basti accennare all'andamento dialogico dell'*Octavius*, che guarda scopertamente a Cicerone e a Seneca e, nell'accuratezza dell'ambientazione e nella sapienza dei collegamenti, nulla ha in comune con la rustica semplicità del *Dialogo con Trifone* di Giustino. Il modo di esprimersi varia, e di molto, da uno all'altro: c'è ben poco in comune tra lo studiatissimo asianesimo di Tertulliano, con la sua predilezione per i costrutti asimmetrici e spezzati e la *pointe* a sorpresa, e il periodare ciceroniano di Cipriano, così scolasticamente simmetrico ma anche così dolcemente scorrevole e pieno di gravità. Ma li accomuna la ricerca della bella forma, dell'effetto millimetricamente calcolato, che non soltanto cerca d'interessare il lettore per quello che dice, ma mira pure a strappargli il plauso per come lo dice: il latino letterario ha fatto sempre ben poco conto del linguaggio semplice chiaro diretto caratteristico del genere greco degli *hypomnemata*, abituale, pur se non esclusivo, modo di espressione degli scrittori cristiani d'Oriente nel II e III secolo. Ma le complesse personalità di Tertulliano e Cipriano esigono ancora qualche parola in più.

3. Tertulliano e Cipriano

Legati tra loro da svariati atteggiamenti comuni in ambito ecclesiale, oltre che letterario, e anche da un rapporto diretto – Cipriano conosceva bene gli scritti di Tertulliano e per questo lo chiamava fami-

liarmente suo *magister* –, è difficile immaginarli più diversi uno dall'altro. Tertulliano è l'uomo del paradosso, dell'esagerazione, dell'originalità a tutti i costi, della sottigliezza polemica perseguita fino all'autolesionismo, e perciò dell'estremismo radicale, per cui, strenuo difensore dell'integrale ascetica purezza della chiesa, avrebbe finito per cercarla nei montanisti, già estromessi dalla chiesa cattolica, e poi neppure più tra quelli. Dotato di sicura sensibilità teologica, difese contro gnostici e marcioniti l'unità dei due Testamenti, la dignità della corporeità dell'uomo, la realtà dell'incarnazione di Cristo e della risurrezione dei morti *(adversus Marcionem, de carne Christi, de resurrectione mortuorum)* e contro i monarchiani la dottrina di Cristo Logos personale di Dio *(adversus Praxean)*. Guardando ai modelli di Cicerone e Seneca ambientò nelle lettere cristiane la monografia di argomento morale *(de patientia, de cultu feminarum)*, e se ne servì anche per approfondire il significato di aspetti centrali del culto cristiano *(de baptismo, de oratione)*, rinnovando i vecchi schemi con la novità dei contenuti. Difese con passione, e anche con esagerazione, il distacco della chiesa da ogni contaminazione del mondo e da ogni cedimento verso posizioni anche solo marginalmente transigenti *(de corona, de fuga in persecutione)*, anteponendo il ghetto asettico a un fattivo impegno nel mondo. Il suo estremismo rigorista, come quello dello Pseudo-Ippolito a Roma, era perdente già in partenza: ma l'esperienza di cui egli fu protagonista in tutti questi campi fece passare d'un balzo la cultura della chiesa occidentale dall'infanzia alla maturità.

Cipriano si caratterizzò invece per l'equilibrio attento, la misura meditata, la centralità sapiente, doti essenziali dell'uomo di governo quale egli fu. Diminuita la pressione di gnostici e marcioniti, preferì tenersi alla larga dalla discussione troppo tecnicamente dottrinale, per aderire in modo immediato al dato scritturistico (*Testimonia ad Quirinum)*. Le circostanze lo vollero alla testa della chiesa cartaginese in momenti difficilissimi, tra carestie pestilenze persecuzioni violente e contrasti interni, in mezzo ai quali egli fu indotto ad approfondire la riflessione sulla chiesa: unità incentrata sull'autorità del vescovo *(de unitate ecclesiae)*, apertura ragionevolmente comprensiva, ma non indiscriminata, verso i tanti che avevano ceduto alla persecuzione e aspiravano alla riammissione nella chiesa *(de lapsis)*, responsabilità verso chi è fuori ma ha bisogno dell'aiuto fraterno *(de mortalitate)*. L'impegno per la salute morale della comunità che gli era stata affi-

data lo portò ad affiancare la diretta azione pastorale con un'intensa pubblicistica formalmente esemplata su quella di Tertulliano, rigorosa sempre ma con senso di maggiore equilibrio (tre opere si potrebbero addirittura definire calchi tertullianei: *de habitu virginum, de oratione dominica, de bono patientiae*). La raccolta delle sue lettere, la prima di cui abbiamo notizia nell'Occidente cristiano, risente senz'altro anch'essa della sensibilità letteraria tanto evidente nelle altre opere del nostro autore, che in gioventù aveva certamente fatto tesoro di un'*institutio* di prim'ordine: si tratta, comunque, non di lettere di tono personale ma tutte impegnate in questioni di governo, la cui raccolta perciò costituiva per la chiesa di Cartagine una documentazione di carattere ufficiale. Coronamento di quest'attività di servizio ecclesiale, che già i contemporanei seppero apprezzare, fu il martirio, che ha fatto di lui figura esemplare di santità: ce ne hanno lasciato ricordo un significativo testo agiografico coevo e la biografia scritta dal suo diacono Ponzio, che segna l'inizio del genere biografico nelle lettere cristiane.

Fondate motivazioni inducono a collocare in Africa, nel periodo delle persecuzioni di Decio e Valeriano, l'opera poetica di Commodiano, che risulta così essere il primo poeta cristiano di lingua latina. Restano di lui un poema didascalico esametrico in due libri, l'*Instructiones*, nel quale si sente l'eco linguistica e concettuale dell'insegnamento ciprianeo, e un *Carmen apologeticum*, o *de duobus populis*, in esametri (ma il senso della metrica quantitativa è quasi totalmente perduto in favore del ritmo) che riassume, contro giudei e pagani, il senso della storia. Forte è l'insistenza sulla prossima fine del mondo, prima della quale si mostrerà un popolo nascosto che vincerà i malvagi.

II. Dall'epoca costantiniana alla crisi del mondo antico (quarto secolo)

I. Le lettere cristiane e la svolta costantiniana

1. *Il nuovo corso e la storiografia ecclesiastica*

Durante il III secolo la religione cristiana si era grandemente dilatata in tutte le regioni dell'impero, cominciando a far avvertire la propria presenza anche nelle più occidentali, sì che il rapporto dialettico che l'impero intratteneva con essa fin dalle sue origini aveva cambiato fisionomia già a metà del secolo: non più da parte dell'autorità l'ambiguità di una politica in teoria coercitiva ma di fatto largamente permissiva, troppo condizionata dalla discrezionalità dei funzionari e dagli umori delle folle, ma la chiarezza derivante o da ostilità dichiarata (Decio, Valeriano) o da altrettanto dichiarata tolleranza (Gallieno); non più da parte cristiana la penombra di una condotta di vita volutamente appartata ma maggiore disponibilità a integrarsi nella vita sociale, compatibilmente con certe limitazioni di carattere religioso, di fatto sempre meno vincolanti. L'infittirsi di contatti che questa nuova situazione favoriva, se da una parte agevolava la diffusione della religione cristiana, dall'altra rese sempre più chiara, agli occhi dei tradizionalisti, la percezione del pericolo che essa rappresentava per l'esistenza stessa del complesso di princìpi sociali, morali e religiosi che costituiva da secoli la struttura ideologica dell'impero. L'ultimo grande tentativo di scompaginare l'organizzazione ecclesiastica (Diocleziano, Galerio, Massimino Daia) fu preceduto, come mai era avvenuto prima, da una vera e propria mobilitazione intellettuale in senso anticristiano, la cui punta di diamante fu costituita dal *Contro i cristiani* di Porfirio.

Perciò già questo mutato quadro dei rapporti tra impero e chiesa era tale da far avvertire i suoi effetti anche in ambito culturale. Ma ben

più vistosa ripercussione si ebbe anche qui allorché, fallito l'ultimo tentativo di risolvere con la violenza il problema dei cristiani, con Costantino l'impero, dal 313 in poi, decise di passare non alla semplice tolleranza, come si era dato a volte già prima, ma all'aperto favore: infatti l'integrazione della chiesa nella struttura statale, operata da Costantino nel giro di pochi anni, e la violenta accelerazione che il nuovo stato di cose determinò nel movimento di espansione della chiesa imposero una serie di nuove esigenze, come in ogni altro ambito, anche sotto l'aspetto culturale in genere e letterario in particolare. La novità più importante in questo senso fu il sorgere della storiografia cristiana. Se finora in questo senso ci si era limitati a qualche computo cronologico e a pochi dati cronachistici, soprattutto al fine di prevedere, o meno, il momento esatto della fine del mondo (Pseudo-Ippolito, Giulio Africano), ora il rapido trapasso dalla violenza più brutale all'aperto favore, che dette ai cristiani la sensazione della vittoria definitiva, mentre contribuiva ad accantonare il problema della fine futura, invitava invece a riflettere sul passato, a ripercorrere le fasi della lunga lotta, per rilevarne tempi e modi e render ragione della conclusione vittoriosa. In questo senso s'impegnarono Lattanzio in Occidente ed Eusebio in Oriente.

Lattanzio fu tipico esponente di certa intellettualità pagana che si sentiva attratta dal cristianesimo per esigenze soprattutto di rigore morale e perciò avvertiva pressante l'urgenza del confronto con la morale e la cultura pagane. Di qui l'impegno in ambito apologetico, che, adeguandosi ai tempi nuovi, si caratterizzò per l'evidente ambizione di affrontare la problematica ormai tradizionale con ampiezza ed esaustività mai prima sperimentate, in forza anche di una capacità di scrittura ineccepibile nell'adesione al modulo stilistico tradizionale, per cui si è parlato del nostro autore come del Cicerone cristiano *(Divinae Institutiones)*. Ma la formazione cristiana di Lattanzio presentava troppe lacune perché egli potesse far fronte in modo adeguato all'ambizioso progetto: di qui approssimazione dottrinale, scarsa sensibilità scritturistica, residui arcaizzanti; il meglio si ha nella trattazione dei temi d'impegno morale, dove la filosofia classica, pur se Lattanzio ne rileva i limiti, armonizzava bene con la tradizione evangelica nell'esaltazione della giustizia, la virtù per eccellenza, a livello sia individuale sia sociale, raggiungibile solo, in connubio con la sapienza, nella religione cristiana. All'inizio del V libro Lattanzio apprezza

molto positivamente la propria opera nel confronto con i precedenti tentativi, insufficienti per vari motivi, di Minucio, Tertulliano, Cipriano. Questa attitudine a riflettere storicamente sul passato si dispiega soprattutto nel *de mortibus persecutorum*. L'opera ha ancora finalità apologetica ma il suo taglio è di carattere storico, sì che, nonostante le inesattezze e le grossolane forzature di cui è gremita e la stessa superficialità della tesi di fondo (solo gli imperatori cattivi hanno perseguitato i cristiani e la volontà divina li ha puniti), essa va apprezzata quale approccio a un modo nuovo, più riflessivo, di valutare, da parte cristiana, il rapporto con l'impero, in una visione globale, che implica appunto una sia pur embrionale riflessione storica.

Con Eusebio di Cesarea, nonostante la minore riuscita stilistica rispetto a Lattanzio, siamo a ben altro livello, in forza di un'ottima preparazione filologica, filosofica e scritturistica. Proprio la forte sensibilità filosofica gli fece avvertire in modo acuto il problema del rapporto tra le due culture e ne orientò la riflessione in senso soprattutto apologetico, per replicare alla requisitoria di Porfirio, che aveva riesumato a danno della religione cristiana la tradizionale accusa di irrazionalità e ignoranza. L'imponente complesso, unico nel suo genere, costituito dai 15 libri della *Preparazione evangelica* e dai 20 libri della *Dimostrazione evangelica,* si propone di presentare il rapporto della religione cristiana con la filosofia pagana e la tradizione giudaica sulla base di un continuo rifarsi alle fonti, sia filosofiche sia storiche sia scritturistiche, al fine di dimostrare che la religione cristiana rappresenta, contro le parziali risultanze della cultura greca e della tradizione giudaica, da un lato l'espressione della più perfetta razionalità in ambito di pratica religiosa e dall'altro la completa realizzazione della rivelazione diretta di Dio agli uomini.

Ma la sensibilità storica di Eusebio ha dato il meglio di sé nella *Storia ecclesiastica*: la condizione di favore di cui la chiesa godeva allora sotto Costantino è apprezzata da Eusebio come vittoria finale della plurisecolare lotta che la verità, rappresentata da Cristo e dalla sua chiesa, aveva dovuto sostenere contro l'errore, impersonato dalle potenze demoniache ispiratrici della religione politeista dei pagani. Già testimone delle crudeltà e degli eroismi dell'ultima persecuzione, da lui descritti in *I martiri di Palestina*, Eusebio è come abbagliato dal *revirement* operato da Costantino: l'imperatore assurge, ai suoi occhi ammirati, a prototipo del monarca cristiano, addirittura a immagine

del Logos divino, che ha inaugurato, con l'unione di stato e chiesa, il tempo nuovo nella pace e nella felicità delle promesse messianiche. Eusebio è ben consapevole di scrivere un'opera del tutto nuova e all'inizio delinea i limiti della materia: successioni episcopali, persecuzioni, eresie, contrasti con i giudei, personaggi che si sono illustrati con l'azione e con gli scritti. L'opera si vale di vastissima conoscenza della precedente letteratura cristiana, cui Eusebio aveva accesso soprattutto nella biblioteca origeniana di Cesarea e che riporta spesso in ampie citazioni dirette: nonostante approssimazioni e carenze, essa, col suo ripiegarsi a tracciare la storia del *tertium genus* dei cristiani (dopo giudei e greci) e a inserire questa storia nella trama della storia di tutta l'umanità, di cui viene a costituire il coronamento, apriva la strada alla concezione totalizzante e tipicamente cristiana della storia del mondo vista come storia della salvezza dell'uomo peccatore per volere e opera di Cristo. La fortuna di cui la *Storia* eusebiana fu subito oggetto non sarebbe venuta mai meno, ed essa rappresentò il modello del suo genere: ne avrebbero scritto continuazioni in latino e greco Rufino, Socrate, Sozomeno, Teodoreto.

Va ancora aggiunto che la sensibilità storica di Eusebio si fece avvertire anche in ambito esegetico con esiti di grande significato. Nonostante la sua grande ammirazione per Origene, egli rimase estraneo alla sua spiritualità e ne valorizzò soprattutto l'interesse filologico: nell'interpretazione del testo biblico questa tendenza si tradusse nella valorizzazione del suo senso letterale, mortificato ad Alessandria. L'esegesi eusebiana dell'AT *(Commenti a Isaia e ai Salmi)* ci si presenta ancora tradizionalmente cristologica, nel senso che ricerca nella pagina antica il preannuncio di Cristo e della chiesa e, per trovarlo, continua a far uso della tecnica allegorica; ma, affiancandole una consistente interpretazione letterale, vi ricorre ormai molto meno che non Origene. Era un tipo di esegesi che rispondeva alle esigenze dei tempi nuovi, e perciò ebbe successo e inaugurò, soprattutto in area siropalestinese, un importante filone di letteratura esegetica.

2. *Letteratura apologetica, agiografica, omiletica*

In alcuni campi fondamentali dell'attività letteraria dei cristiani la nuova situazione determinata dalla politica di Costantino e dei suoi successori si fece avvertire soltanto in senso quantitativo, perché la

grande diffusione del cristianesimo e l'ingigantirsi di certe sue manifestazioni si tradussero in aumentato impegno anche sotto l'aspetto letterario: mi riferisco qui, oltre che alla moltiplicazione dei commentari esegetici, soprattutto alla dilatazione della letteratura d'argomento dottrinale, rispetto a quella già consistente del II e III secolo, a causa del coinvolgimento di tutta la cristianità nella controversia ariana, che imperversò per gran parte del IV secolo. Ma in altri settori la differenza tra il prima e il poi fu molto più profonda. Abbiamo già visto come con Lattanzio e soprattutto con Eusebio l'attività apologetica avesse adeguato i suoi moduli concettuali ed espressivi alle nuove esigenze determinate dal sempre maggior peso che, durante il III secolo, la religione cristiana era venuta assumendo nell'ambito dell'impero. A partire poi da Costantino, il mutato rapporto di forze rese superflua la difesa dei cristiani in favore della liceità della loro religione e concentrò l'interesse apologetico sul piano specificamente religioso e anche su quello culturale, soprattutto nella confutazione dell'opera anticristiana di Porfirio: contro di essa polemizzarono, con opere a noi non pervenute, Metodio, Eusebio, Apollinare e altri, mentre in parallelo aumentava lo zelo antipagano nel dimostrare l'irrazionalità della religione idolatrica e il fondamentale accordo del monoteismo cristiano con la fede profonda dei poeti e dei filosofi; dopo Eusebio, ricordiamo Atanasio e Teodoreto. Ma era nell'ordine naturale delle cose che questo genere letterario, anche con i nuovi caratteri che assunse, in breve tempo abbia visto venir meno addirittura la propria ragion d'essere.

Di contro assunse importanza sempre crescente il genere agiografico, in conseguenza e in funzione dell'ingigantirsi del culto dei martiri fino agli eccessi più plateali. Gli scarni resoconti processuali, che caratterizzavano gran parte dei più antichi Atti dei martiri, e anche il racconto più disteso, ma sempre sobrio e misurato, dei testi narrativi *(Passiones)* non erano più in grado di soddisfare le aspettative e le richieste di folle sempre più fanatizzate, che insieme con le reliquie dei martiri pretendevano su di loro notizie dettagliate e meravigliose, assolutamente eccedenti i metri del consuetudinario e dell'abituale della vita di ogni giorno. Si ripete ora, all'incirca, ciò che si era verificato tempo prima con i vangeli e gli atti degli apostoli apocrifi, per cui, in aggiunta alle false reliquie, vengono confezionati *ad hoc* anche gli atti di martiri: vi leggiamo mirabolanti racconti di supplizi atroci,

miracoli strepitosi, discorsi intrepidi, che trasformano l'umile confessore di Cristo in un eroe da epopea (Passioni epiche), e dove, se sussiste qualche parvenza di tradizione attendibile, è talmente sommersa dal profluvio dell'invenzione che diventa impresa disperata cercar di trarla in luce: è a testi di tal genere che è stato affidato il ricordo dei martiri più illustri, da Lorenzo ad Agnese, da Lucia a Sebastiano.

Ma ormai un nuovo modello di santità si affianca a quello del martire, per certo prediletto ma che il nuovo stato di cose relegava in un passato ormai irripetibile: quello del confessore, cioè di colui che confessa in grado eroico la fede in Cristo non col sacrificio cruento ma con quello quotidiano di una vita asceticamente impegnata nella solitudine o al servizio della comunità. In questa nuova ottica il modello che si presentava naturale era quello del santo vescovo, cui si aggiunse subito, data la grande voga che assunse rapidamente il movimento monastico, il santo eremita. Già Ponzio aveva scritto la biografia di Cipriano, che aveva coniugato in anticipo il modello del martire con quello del vescovo: ora il genere, spostandosi a preferenza sul santo eremita, diventa subito popolare, avvalorato dalla rinomanza e dal prestigio di due grandi successi editoriali, autentici *best-seller* dell'epoca: la *Vita* di Antonio, scritta da Atanasio, e la *Vita* di Martino, scritta da Sulpicio Severo. In ambito non monastico va ricordata, tra le altre, la *Vita* di Agostino scritta da Possidio; ma era soprattutto il monaco ad attirare l'interesse del comune fedele, che in quell'ascesi, spinta ai limiti dell'umana sopportazione e spesso, soprattutto in Siria, accompagnata da manifestazioni esteriori di eccentricità più che discutibile, ravvisava il modello κατ' ἐξοχήν di perfezione cristiana, almeno da ammirare dove non c'era la forza di imitare: di qui la spinta a mettere per iscritto raccolte di detti e aneddoti di monaci famosi (*Historia Lausiaca, Vitae patrum*), mentre si proponevano regole per infrenare gli eccessi di un movimento che di giorno in giorno diventava meno controllabile (*Regulae* monastiche di Basilio). Per il sesso cosiddetto debole si provvide con tutta una letteratura, di titolarità spesso incerta, che esaltava l'ideale della verginità: la tendenza alla completa astinenza sessuale, forte nella chiesa fin dalle origini e sempre infrenata e condannata nella salvaguardia del matrimonio legittimo e monogamico, ritorna ora, in termini ammissibili, nella gradazione che accetta, sì, il matrimonio, ma ne mette in massimo risalto tutti gl'inconve-

nienti già rilevati dalla tradizione pagana e perciò gli prepone di gran lunga il modello della vita continente.

Vistosa fu la trasformazione dell'oratoria. Essa nel II e III secolo aveva preso forma esclusivamente, o quasi, nella omelia d'argomento esegetico, predicata durante la celebrazione della Messa e, in vari luoghi d'Oriente, anche in riunioni infrasettimanali dedicate a lettura e interpretazione sistematica dell'AT: conosciamo questo tipo di omelia seriale, semplice nella forma e di contenuto quasi esclusivamente didascalico, quasi soltanto dall'Origene predicatore a Cesarea di Palestina. Nel IV secolo questo tipo di omelia, che permetteva di interpretare, in serie organiche e in modo sistematico, libri interi o, comunque, ampi contesti della Scrittura, continua a essere ben rappresentato (Basilio, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo), ma ormai le occasioni di predicare si moltiplicano e soprattutto si elevano di tono: la celebrazione delle grandi ricorrenze liturgiche (Natale, Pasqua, Pentecoste, ecc.) esige un apparato oratorio all'altezza dell'importanza sociale assunta dalla festività, e lo stesso dicasi per la celebrazione dei martiri: a parole si rifiuta l'utilizzo dei lenocini della retorica tradizionale per la glorificazione di Cristo e dei suoi martiri, ma di fatto si continua nella stessa direzione: il panegirico del martire viene esemplato sul panegirico della tradizione retorica classica (Basilio, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo).

Ma un altro motivo, e di primaria importanza, contribuisce a imporre le norme di una oratoria di forte impegno retorico: la dilatazione pressoché indiscriminata della comunità provoca inevitabilmente un calo qualitativo, e allora l'omelia domenicale e festiva in genere, di qualsiasi argomento, enfatizza, accanto all'originariamente essenziale finalità didascalica, quella parenetica, a uso di ascoltatori che debbono essere non soltanto istruiti ma anche e soprattutto richiamati a più severo impegno morale, e più in generale interessati e spinti a partecipare. È qui quanto mai significativo lo slittamento d'interesse dal capo al corpo, da Cristo alle sue membra, tanto bisognose di cure e che perciò diventano oggetto diretto del discorso omiletico, anche quando esso è d'argomento esegetico, cioè per definizione cristologico. Per ottenere tutto ciò non basta quello che si dice ma acquista primaria importanza come lo si dice, e l'ambizione di parlare non solo *sapienter* ma anche *eloquenter* si avverte anche nell'omelia seriale di argomento più tecnicamente esegetico, sì che l'oratore cristiano prende il posto ch'era stato

del collega pagano, come protagonista di quella che viene ormai avvertita come un'autentica *performance* oratoria, conclusa talvolta anche dai rituali applausi. I greci hanno coltivato sempre il culto del bel dire, ed è sintomatico che i tre letterati cristiani d'Oriente più universalmente celebrati siano stati i tre più grandi oratori: Basilio, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo.

È chiaro che nell'imporsi di questa moda l'aspirazione al successo mondano abbia avuto la sua parte: lo si avverte anche in una personalità d'indiscusso spessore religioso, quale fu il Nazianzeno. Ciò nonostante, l'impegno del letterato cristiano, eccettuata qualche eccezione marginale, resta ancora in quest'epoca sostanzialmente finalizzato all'attività comunitaria: ciò spiega la scarsa diffusione della poesia cristiana in Oriente, tanto più che il normalizzarsi e fissarsi della liturgia lasciava spazi sempre minori all'iniziativa personale del celebrante e tanto meno degli altri partecipanti, e solo occasionalmente si faceva uso di canti non dedotti dalla Scrittura (Efrem). Come raro esempio di poesia intesa quale effusione di sentimenti personali, pur sempre di ispirazione religiosa ma priva di finalizzazione pratica, ricordiamo la vasta produzione poetica del Nazianzeno.

Dopo questo sommario sguardo d'insieme, arricchiamo la nostra presentazione con un cenno più specifico ad alcuni ambienti e personaggi rappresentativi di questa vasta e complessa fioritura letteraria.

II. Letteratura d'ambiente alessandrino

1. *Alessandria cristiana nel* IV *secolo*

Vedemmo Origene far assurgere la cultura cristiana di Alessandria a una posizione d'eccellenza nell'ambito della cristianità orientale, ma a prezzo di duri contrasti sia all'interno dell'ambiente sia all'esterno. All'interno il suo progetto culturale, che mirava a concretarsi soprattutto tramite la ricerca e il dialogo tipici del *training* delle scuole di filosofia, non poteva conciliarsi con la politica di rigido accentramento gerarchico che il vescovo Demetrio perseguiva con spietata energia: e Origene, condannato in patria, fu costretto a cercare una nuova sede per la sua scuola a Cesarea di Palestina. All'esterno dell'ambiente alessandrino, la fondamentale componente spiritualista, di stampo

platonico, che informava l'iniziativa culturale origeniana appariva troppo tributaria della filosofia greca, che molti ancora consideravano principale causa delle eresie: di qui gli aspri contrasti, cui abbiamo già sopra accennato. Nonostante queste difficoltà, anche dopo l'esodo del maestro la scuola di Alessandria continuò la sua politica culturale e la sua impostazione dottrinale, in sintonia con l'episcopato la cui dignità fu più volte ricoperta, tra la seconda metà del III secolo e gl'inizi del IV, da maestri della scuola: fra questi sicuramente: Eracla, Dionigi, Achilla.

Ma a partire dagl'inizi del IV secolo la chiesa d'Egitto fu turbata profondamente da una serie di contrasti: ci fu prima lo scisma meliziano, provocato da strascichi disciplinari dell'ultima persecuzione, ma che sotterraneamente si alimentava alla reazione che l'elemento indigeno di lingua copta cominciava a opporre alla egemone cultura di lingua greca, anche se bisogna precisare che il processo di formazione della lingua letteraria copta è frutto di un vero e proprio progetto culturale di elementi comunque ellenizzati. In Egitto, come in Siria e in Africa, la religione cristiana dava coscienza della propria dignità alle plebi indigene da secoli oppresse dall'ellenismo e dalla romanità e ne ispirava rivendicazioni autonomiste. A questo contrasto, a partire, più o meno, dal 320 si aggiunse la crisi ariana: ad Alessandria il prete Ario cominciò a diffondere una dottrina trinitaria che radicalizzava il subordinazionismo caratteristico della dottrina di Cristo Logos divino, fino a fare di lui, considerato tradizionalmente Figlio reale di Dio, soltanto una creatura, il primo e più importante degli esseri creati da Dio. Il contrasto tra Ario e il vescovo Alessandro era destinato a trovare alimento anche fuori d'Egitto e a protrarsi lungo gran parte del secolo coinvolgendo tutta la cristianità, per continuare, dagli ultimi decenni del secolo in poi, senza quasi soluzione di continuità, nell'interminabile controversia cristologica. Queste accanitissime polemiche, imponendo un approfondimento radicale dei concetti e dei termini delle dottrine teologiche tradizionali, favorirono senza dubbio lo sviluppo della letteratura di questo tipo: ma la violenza dei contrasti e l'autoritarismo con cui si cercava di farvi fronte non potevano non sfociare nelle contrapposizioni radicali e nel trionfo dell'intolleranza, a tutto discapito delle esigenze di distensione e larga apertura alla pluralità di proposte, indispensabili per la continuazione della ricerca di stampo origeniano.

Ci si aggiunga la chiusura culturale provocata dallo sviluppo del monachesimo, dato che questi monaci erano spesso di bassa estrazione sociale, e anche quando non lo erano, come Antonio, si dimostrarono, soprattutto nella fase iniziale di questa esperienza religiosa, programmaticamente ostili alla paideia classica, fino addirittura ad affettare ignoranza della lingua greca, a beneficio della locale lingua copta. Non meraviglia perciò constatare che già all'inizio del secolo la scuola alessandrina d'impostazione origeniana appare in uno stato di declino, destinato a diventare definitivo dopo un ultimo sprazzo di vitalità con Didimo nella seconda metà del secolo. Va comunque rilevato che certe acquisizioni non vanno perdute, in quanto ormai fatte proprie da tutto l'ambiente: mi riferisco a una fondamentale esigenza di correttezza in ambito storico e filologico, non comune in Oriente, per tacere dell'Occidente. Solo per fare un esempio, ad Alessandria nessuno confonde Baruc con Geremia e neppure fa derivare gli ebioniti da un eponimo Ebione mai esistito, errori che vediamo invece generalizzati sia nell'Oriente non alessandrino sia in Occidente. Questo ambiente, così tormentato, nell'arco di un secolo vede emergere tre personalità dominanti in ambito letterario, Atanasio Didimo Cirillo: e l'essere stati il primo e il terzo vescovo di Alessandria sta a significare che la pressione delle grandi questioni d'ordine dottrinale era tale da imporre il concorrere, nella stessa persona, di capacità di governo e di lettere.

2. *Atanasio*

Fu vescovo nella tradizione autoritaria di Demetrio, ma, anche se non sembra aver avuto contatti di alcun genere con la scuola, in qualche modo ne risentì ancora l'influsso, se non altro nel senso che non si associò al coro di condanne ai danni di Origene, ne comprese a pieno il carattere più propositivo che definitivo della ricerca e ne continuò l'indirizzo fondamentalmente spirituale in ambito esegetico *(Lettera a Marcellino, Commento ai Salmi)*. D'altra parte, il suo iniziale interesse apologetico *(Contro i pagani, L'incarnazione)*, che richiama per certi versi Eusebio, appare estraneo alle tendenze di quella scuola, che non sembra aver coltivato tal genere di argomenti; e tanto meno vi si collega per la già ricordata *Vita* del grande eremita Antonio, che inaugura il genere della biografia monastica: ben poco interesse per la ricerca di dati biografici affidabili a beneficio della tradizione

e dell'invenzione; presentazione del monaco come colui che persegue in grado eroico l'ideale della rinuncia al mondo e ai suoi allettamenti, anche culturali, a beneficio dell'ascesi più rigida; esteriorizzazione delle tentazioni e delle difficoltà in cui il monaco incorre, soprattutto sesso e superbia, personalizzandole nella figura del diavolo, quotidiano avversario di Antonio, che continuamente assale valendosi degli espedienti e degli accoliti più vari. Questi i caratteri essenziali dell'opera che, divulgatasi immediatamente e tradotta in latino, oltre che in varie lingue orientali, avrebbe fissato in modo definitivo il cliché della biografia monastica.

Tra le tante virtù di Antonio c'è anche, ovviamente, quella della perfetta ortodossia, che Atanasio rileva, sottolineandone l'impegno antiariano, e non c'è motivo di dubitare dell'esattezza dell'informazione, perché il patriarca seppe trarre abilmente i monaci dalla sua parte e ne fece strumento fondamentale della lotta contro gli eretici. Fu questo in effetti l'impegno assolutamente prioritario, che contraddistinse il suo quarantennale episcopato e perciò condizionò in modo determinante anche la sua attività letteraria. Di essa qui merita di essere rilevata, pur nel comune denominatore della polemica, la perfetta bipartizione: opere d'argomento dottrinale (*Discorsi contro gli ariani, I sinodi,* ecc.) e opere d'argomento storico (le tre *Apologie, La storia degli ariani,* ecc.): per quanto queste ultime sono ricchissime di dati concernenti i fatti di Atanasio e di altri protagonisti della lotta e corredano ogni affermazione di ampia documentazione per lo più di carattere ufficiale, per tanto le opere dottrinali si limitano alla discussione dei *theologoumena* in contrasto, senza alcuna puntualizzazione di carattere storico. Ci troviamo per ambedue i gruppi di opere nell'ambito del genere degli *hypomnemata*, ma in due filoni distinti, e le norme del genere vengono rigidamente rispettate. Sia la sede sia lo spazio a disposizione sconsigliano di indugiare qui sulla riflessione dottrinale di Atanasio. Mi limiterò ad accennare che essa è contrassegnata da una forte tendenza unitiva, per cui il Logos Figlio di Dio, ad Alessandria tradizionalmente ben distinto dal Padre e a lui subordinato, viene invece strettamente unito con lui ed elevato a pari livello di dignità: è questa l'interpretazione che Atanasio dette del simbolo pubblicato nel 325 dal concilio di Nicea, che aveva condannato Ario, e questa interpretazione, pur non imponendosi in Oriente in modo totalitario, contribuì, come vedremo, alla esplicitazione della formula

definitiva. Più in generale, Atanasio rappresentò un punto forte nel processo per cui gradatamente la chiesa acquistò sempre maggiore coscienza della propria singolarità anche in campo dottrinale, contribuendo così a svincolarla effettivamente dalle pastoie della filosofia greca, sempre rifuggite, eppure in vario modo sempre ricercate.

3. *Didimo*

Due furono i referenti culturali e dottrinali di Didimo il Cieco, soprattutto Origene e in secondo luogo Atanasio: dal primo derivò l'attaccamento alla Scrittura come fonte primaria della cultura cristiana e la teoria ermeneutica impostata sulla concezione platonica della realtà ripartita in due livelli, con tutte le implicazioni in ambito cosmologico e antropologico, anche le più rischiose, e le inevitabili ripercussioni in ambito ecclesiale; da Atanasio, che lo volle, già monaco famoso, alla guida della scuola, accettò la dottrina trinitaria fortemente unitiva e le si conservò fedele anche quando i Cappàdoci fecero trionfare la soluzione compromissoria che risolse, a livello dottrinale, la controversia ariana (cfr. *infra*). La cecità, se nella polemica con gli ariani gli impedì di tradurre la fedeltà ad Atanasio, al di là dell'attività letteraria *(Lo Spirito santo)*, in esplicito impegno di natura politica, proprio per questo sembra averlo tenuto al riparo dalle turbinose vicende della lotta senza quartiere che si svolse tra il patriarca e i suoi avversari, così come gli permise di professare senza remore e senza danni la fedeltà al pensiero e alla memoria di Origene in un ambiente che gradatamente, negli ultimi decenni del IV secolo, prendeva sempre più le distanze dall'eredità e soprattutto dall'ingombrante memoria del grande alessandrino. La pubblicazione dei papiri scoperti a Tura, che permette ora anche a noi di apprezzare quella maestria esegetica per cui al tempo suo Didimo godette della considerazione di tutti gli esperti, anche del difficile Girolamo, da una parte ci immette nella pratica quotidiana dell'insegnamento scolastico con una immediatezza altrimenti preclusa al semplice lettore, perché i resoconti stenografici delle lezioni sui *Salmi* e l'*Ecclesiaste* riportano anche gl'interventi dei discepoli, che interrompono spesso il discorso del maestro trasformandolo in dialogo; dall'altra ci mette a contatto di un esegeta la cui fedeltà alla tradizione della scuola talvolta sembra incrinarsi a causa dell'urgenza della polemica allora in

corso. Come vedremo meglio tra breve, in ambiente antiocheno i princìpi ermeneutici alessandrini, che privilegiavano in ampia misura la tecnica allegorica, venivano allora aspramente criticati in nome di un maggiore apprezzamento della lettera del testo sacro: e in certi momenti e aspetti dell'esegesi didimiana sembra di poter cogliere alcune concessioni agli avversari: affermazioni teoriche contro l'uso indiscriminato dell'allegoria, largo spazio all'esegesi di tipo letterale nell'interpretazione di *Giobbe*, predilezione, soprattutto nel commentario all'*Ecclesiaste,* per un'esegesi di tipo morale, non necessariamente legata a procedimenti allegorizzanti. Ma nonostante queste limitazioni, l'esegesi di Didimo è restata fedele al modulo origeniano, non solo nella prassi ermeneutica ma anche nel fondamento teorico di stampo platonico, esplicitamente riaffermato.

III. I Cappàdoci

1. *Attività letteraria*

Lo sviluppo della cultura cristiana in Oriente, e della dottrina in particolare, fu in massima parte condizionato e determinato nei suoi esiti dal contrasto dell'ambiente alessandrino prima con l'ambiente asiatico e poi con quello antiocheno, che sotto vari aspetti raccolse l'eredità asiatica. Ciò avviene anche nel IV e V secolo, e vi abbiamo già accennato: ma negli ultimi decenni del IV secolo s'inserisce in questa dialettica un ambiente nuovo, quello della Cappadocia, in funzione solo parzialmente mediatrice, con un *essor* culturale che fu solo di qualche decennio, ma ciò nonostante lasciò un segno profondo anche in campo letterario. Situata nell'interno dell'Asia Minore, la Cappadocia fu regione culturalmente arretrata già in ambito pagano e anche se il cristianesimo vi si diffuse per tempo, certo non eccelse quanto al contributo dato allo sviluppo della nuova fede sotto l'aspetto culturale. Prima che la regione si illustrasse per l'attività dei cosiddetti tre Cappàdoci, va segnalata nel IV secolo una forte tendenza ariana: furono originari di questa regione Asterio, detto il Sofista, teorico della prima generazione ariana, conosciuto anche come autore di varie *Omelie sui Salmi*, molto elaborate dal lato formale, ed Eunomio, il leader indiscusso degli ariani della terza generazione; tra i due s'inserirono cronologicamente

Gregorio e Giorgio, che furono vescovi ariani di Alessandria, in funzione antiatanasiana. È chiaro che non si può pensare a questa fioritura ariana come a un fatto meramente casuale, ma ci mancano referenti anche minimi per poter approfondire la questione: possiamo solo rilevare che nei decenni centrali del III secolo era stato vescovo influente della metropoli, Cesarea di Cappadocia, Firmiliano, che sappiamo essere stato legato da forte amicizia con Origene, e la dottrina ariana può essere interpretata come radicalizzazione estrema della dottrina del Logos quale appunto Origene l'aveva elaborata. Divisa sul piano dottrinale tra ariani e antiariani di varia osservanza e culturalmente arretrata, la Cappadocia cristiana fu unificata dottrinalmente in senso ortodosso e gratificata di una splendida, ancorché breve, fioritura letteraria per opera di Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa. I tre, legati tra loro da rapporti di parentela e amicizia, realizzarono la fusione tra sentire cristiano e paideia greca al livello più elevato sia di spiritualità cristiana sia di formazione classica. Di alta estrazione sociale, educati nel modo più tradizionalmente raffinato e completo, ma cresciuti in ambienti familiari in cui la fede cristiana, già da lungo tempo acclimatata, veniva vissuta in profondità, essi promossero l'ideale di un cristianesimo colto, che sapesse accettare tutto ciò che c'era di valido nell'ellenismo, senza sfigurare le linee portanti del messaggio cristiano, in una sintesi che sarebbe rimasta paradigmatica per un millennio nella cristianità orientale.

Leader indiscusso del trio e autentica tempra di capo, Basilio svolse un'attività politica e dottrinale di prim'ordine, per cui riuscì a dare unità e consapevolezza della loro forza a tanti antiariani d'Oriente che, pur nemici di Eunomio e dei suoi, non si riconoscevano neanche nel simbolo niceno, da loro considerato di tendenza monarchiana, e perciò avversavano Atanasio: in effetti fu proprio Basilio a proporre la sintesi mediatrice, capace di contemperare al meglio, nella Trinità, l'esigenza dell'unità e della distinzione affermando una sola natura (o sostanza, in greco *ousia*) divina articolata in tre ipostasi, cioè tre entità personali sussistenti. Questa dottrina, destinata a trionfare, due anni dopo la morte di Basilio, nel concilio di Costantinopoli del 381, fu da lui esposta, oltre che in numerose lettere, nei tre libri *Contro Eunomio* e nel trattato *Lo Spirito santo*. Anche in ambito esegetico il suo atteggiamento fu mediano, sensibile ai diritti della lettera del testo sacro ma anche aperto nell'interpretazione dei Salmi, quando fosse oppor-

tuno, all'apertura allegorizzante. Gli scritti d'argomento esegetico di Basilio costituiscono una parte importante di quanto c'è rimasto della sua produzione omiletica *(Omelie sull'Esamerone, sui Salmi)*, diretta espressione del suo impegno pastorale, varia nei contenuti (interessi morali, esaltazione di martiri, ecc.) ma sempre modello di oratoria colta, in cui le tendenze asiane tipiche dell'oratoria del tempo (Seconda Sofistica) sono messe a frutto con sapienza ma costantemente subordinate a un superiore senso di moderazione e armonia che fa di Basilio il rappresentante più di rilievo del classicismo cristiano.

Gregorio Nazianzeno, caratterialmente ipersensibile e perciò psicologicamente fragile, rappresentò, nel trio, soprattutto l'esigenza letteraria, portato, quale fu, sia alla ricerca dell'applauso come al ripiegamento interiore nell'effusione poetica, valida quando tocca appunto il tema autobiografico. Non fu di molto aiuto a Basilio nell'attività politica contro gli ariani, ma la sua ricca sensibilità, associata alla diuturna meditazione, nutrì una riflessione dottrinale di eccezionale sicurezza in argomento sia trinitario *(Discorsi teologici)* sia cristologico in senso stretto (*Lettere a Cledonio* contro l'apollinarismo). La sua apertura alla tradizione classica appare completa, senza le remore, seppure teoriche, nei confronti della retorica tradizionale, che s'avvertono in Basilio e nel Nisseno: il suo stile è del più puro e sfrenato asianismo nella ricerca esasperata dell'effetto; la sua adesione ai modelli classici, sia in oratoria sia in poesia, è totale; la grande conoscenza degli autori greci, come per altro della Sacra Scrittura, traspare in ogni momento nel suo dettato sia per reminiscenze sia per citazioni dirette; la sincerità con la quale è vissuta, a livello letterario, la simbiosi tra le tradizioni cristiana e classica è assoluta e dà sovente inusitato spessore alla sua pagina.

Gregorio Nisseno fu inetto come il Nazianzeno nell'azione politica, meno portato di lui e di Basilio al bello scrivere, nonostante le sue evidenti ambizioni in proposito, ma fu più approfondito nella riflessione filosofica, il che gli consentì di procedere in ambito dottrinale sia nel solco di Basilio, sviluppandone aspetti importanti del pensiero, sia in modo autonomo *(Contro Eunomio, Contro Apollinare)*. Più sensibilizzato degli altri due alla filosofia platonica, ne fece supporto, come Origene cui, al di là di qualche critica, strettamente si esemplò, di un'esegesi di tipo largamente allegorico *(Commenti ai Salmi, all'Ecclesiaste, al Cantico dei cantici)*, incentrata soprattutto sull'interpretazione spirituale

di tipo individuale, nella quale si avvertono anche evidenti echi filoniani. Il rapporto tra il Logos e l'anima è visto da Gregorio soprattutto nella tensione ascendente che porta l'una verso l'altro, sua meta, in un progresso che, stante l'infinità e perciò l'inesauribilità di Dio, è senza fine (epectasi), e proprio in questo tendere a Dio senza fine l'anima raggiunge la sua pace: con Gregorio il concetto plotiniano dell'infinità di Dio si acclimata definitivamente nel mondo cristiano.

2. *Significato culturale*

L'ideale che i Cappàdoci propugnarono e l'iniziativa che portarono avanti furono sostanzialmente quelli di Origene, autore che fu carissimo anche a Basilio e al Nazianzeno *(Philocalia)*, ma aggiornati a esigenze nuove, che quello non aveva neppure potuto immaginare. Con l'alessandrino infatti l'incontro tra messaggio cristiano e cultura greca aveva cominciato a realizzarsi nelle circostanze più difficili, tra diffidenza sospetto ostilità da una parte e dall'altra, e si era proposto l'adeguamento di quel messaggio alle richieste del greco colto quasi esclusivamente a livello speculativo, al fine di fornire a quelle esigenze spirituali un fondamento dottrinale in linea con la riflessione filosofica dell'epoca. Al tempo dei Cappàdoci la situazione è radicalmente mutata, il cristianesimo si avvia a diventare addirittura religione di stato, e il problema è di carattere diverso: si tratta di vivere il cristianesimo non solo superficialmente, per adeguarsi ai tempi, ma con assoluta sincerità, senza però rinunciare a quanto di bello nobile, anche raffinato, aveva prodotto la civiltà greca; si tratta insomma di sfatare con la realizzazione pratica la convinzione largamente diffusa, ch'era stata di Celso e di Porfirio e che proprio in quegli anni l'imperatore Giuliano rinverdiva, che ravvisava radicale inconciliabilità tra la fede irrazionale dei cristiani, nemica di ogni valore del mondo, e il razionalismo greco che del mondo alimentava una visione sostanzialmente ottimista.

L'ambiente elevato da cui provenivano, e col quale rimasero sempre in contatto per mille tramiti, rendeva i Cappàdoci particolarmente sensibili a quest'esigenza; ed essi, armonizzando insieme raffinatezza letteraria e ardua speculazione filosofica, con *politesse* tipicamente ellenistica, spinta fino all'affettazione (si leggano certe lettere di Basilio e soprattutto del Nazianzeno), nell'intrattenere rapporti sia con letterati pagani, tra cui Libano e Temistio, sia con le più alte autorità sia

con ogni altro ordine, socialmente elevato, di corrispondenti, dimostrarono la compatibilità dell'impegno cristiano con gli aspetti più raffinati della cultura greca. L'intransigenza della fede ispirò in loro, soprattutto in Basilio, l'intransigenza più rigida ed eloquente nei confronti delle mille ingiustizie che allora, come sempre del resto, funestavano il mondo *(sesta, settima, ottava omelia)*, ma non li rese sordi al richiamo della civiltà classica, così come il saldo fondamento scritturistico della loro formazione li rese aperti, senza servilismo, all'apporto della ricca tradizione filosofica dei greci.

Questa sintesi operata dai Cappàdoci fu tanto più significativa, in quanto la loro adesione al cristianesimo si realizzò nella forma più spettacolarmente ostile allo spirito greco, quella del monachesimo. Soprattutto Basilio e il Nazianzeno sentirono a fondo il sottile fascino della ricerca della perfezione nell'allontanamento dal mondo, e Basilio fu anche grande organizzatore di vita monastica *(Regole)*. Ma essi compresero che l'ideale monastico non s'identificava con gli eccessi ascetici e le costumanze pittorescamente contestatrici di certo monachesimo egiziano e soprattutto siriaco; lo sfrondarono da queste sovrastrutture appariscenti, in cui l'ascesi spesso si sposava a un esibizionismo di poco significato evangelico, e dimostrarono che il rifiuto della sapienza del mondo non deve necessariamente significare totale ignoranza. Ridotto alla sua vera essenza, che è ricerca di perfezione cristiana nell'allontanamento dal mondo per più diretto e continuo contatto con Dio, l'ideale monastico non solo non è incompatibile con certi valori essenziali della tradizione greca, ma sa addirittura trar frutto dall'*amor Dei intellectualis*, che di quella costituisce una delle conquiste più alte. La durezza dei tempi avrebbe ben presto messo a dura prova l'ideale di cristianesimo ellenizzato proposto dai Cappàdoci, ma non ne avrebbe scalfito il significato esemplare.

IV. Letteratura d'ambiente antiocheno

1. *Dottrina ed esegesi*

In area siropalestinese le idee di Origene avevano incontrato fervidi consensi ma suscitato soprattutto forti resistenze: l'impostazione teologica, imperniata sulla dottrina di Cristo Logos Figlio di Dio per-

sonalmente sussistente in posizione subordinata rispetto al Padre, urtava contro tendenze monarchiane largamente diffuse (Berillo di Bostra, Paolo di Samosata), mentre l'allegorizzazione diffusa in ambito esegetico e la larga apertura culturale apparivano concessioni eccessive alla filosofia greca (Marcello di Ancira, Eustazio di Antiochia). Eusebio di Cesarea, come abbiamo rilevato sopra, era stato origeniano fervente, eppure ne aveva moderato l'allegorismo esegetico a favore di un'interpretazione dell'AT sempre impostata in senso cristologico, ma anche attenta al significato storico dei testi. La tendenza a ridurre l'interpretazione spirituale, che è dire prevalentemente allegorica, del testo sacro a beneficio di quella letterale fu ancora più dilatata, oltre che giustificata a livello teorico, da Eusebio di Emesa. Questo ambiente, già dottrinalmente diviso, fu devastato da lacerazioni ancora più vistose in conseguenza della controversia ariana, che ebbe ad Antiochia uno dei suoi epicentri e determinò una varietà di indirizzi intermedi tra quello unitivo di Atanasio, dove confluirono i residui monarchiani, e quello radicalmente ariano, professato dagli origeniani più estremisti. Eusebio di Cesarea tenne appunto una posizione mediana, che fu poi continuata da altri, fino a fornire a Basilio il punto di avvio per la definitiva formula di mediazione. Tra i continuatori della linea eusebiana vanno ricordati Eusebio di Emesa e Cirillo di Gerusalemme, ambedue conosciuti da noi solo per raccolte di omelie, il cui forte impegno dottrinale, e pastorale in genere, appare adeguato anche all'esigenza, ormai generalizzata, di una presentazione formale di buon livello.

Alla metà del secolo era già attivo in area antiochena Apollinare di Laodicea, la cui personalità esuberante e la contrastata vicenda erano destinati a incidere a fondo sugli ulteriori contrasti che avrebbero caratterizzato l'ambiente nella seconda metà del secolo. Mentre infatti nell'attività esegetica, di cui per altro troppo poco conosciamo, l'indirizzo ermeneutico di Apollinare, prevalentemente letteralista, s'inseriva senza difficoltà nella tendenza ormai là prevalente, e certi residui culturali di sapore arcaico (materialismo, millenarismo) non vi suscitavano particolare scandalo, non così fu della dottrina cristologica da lui professata. Egli infatti, per assicurare il significato soteriologico dell'incarnazione di Cristo – solo il Logos autenticamente divino ha potuto redimere l'uomo dal peccato morendo in croce per lui –, accentuò la tendenza unitiva di tradizione alessan-

drina, subordinando in Cristo la componente umana a quella divina al punto tale da negare in lui la presenza dell'anima razionale *(nous)*, sostituita dal Logos nella funzione di governare il corpo umano, e da parlare di una sola natura del Logos incarnata, cioè quella divina. Questa dottrina, nonostante il suo estremismo (negazione dell'umanità integrale di Cristo), scandalizzava poco o nulla gli alessandrini, avvezzi platonicamente a minimizzare il significato dell'umanità di Cristo nel rapporto con la sua divinità, ma non poteva non urtare la suscettibilità dottrinale degli antiocheni.

Infatti l'ambiente antiocheno era ormai aduso a professare una dottrina cristologica che poneva fortemente l'accento sulla componente umana del composto teandrico, e le recenti vicende della controversia ariana avevano accentuato questa tendenza: di qui la ferma opposizione ad Apollinare, che fu capeggiata prima da Diodoro di Tarso e poi, nel trapasso dal IV al V secolo, dal suo discepolo Teodoro di Mopsuestia. Fu opposizione vincente, perché l'estremismo di Apollinare, combattuto anche dal Nazianzeno e dal Nisseno, fu condannato ufficialmente nel concilio costantinopolitano del 381, che affermò l'integrità, anima e corpo, dell'umanità di Cristo; ma rimasero in piedi tutti i presupposti che avevano provocato la polemica: gli alessandrini, attenti ora a evitare le affermazioni radicali della dottrina di Apollinare, ne conservarono l'esigenza di fondo di salvaguardare *in primis* l'unità di Cristo, mentre gli antiocheni, condizionati dal loro antiapollinarismo, sembravano metterla a rischio, in quanto l'affermazione di due nature di Cristo integre e complete non si accompagnava ad altrettanto chiara spiegazione di come esse potessero coesistere in un unico soggetto.

Come furono concordi tra loro nell'impegno antiapollinarista, Diodoro e Teodoro lo furono anche nella teoria e prassi esegetica. Dato infatti che Diodoro tenne anche scuola, Teodoro apprese da lui in che modo si interpreta il testo biblico, e come Teodoro anche il Crisostomo e altri ancora, sì che in Diodoro si può additare il vero iniziatore dell'esegesi antiochena, intesa come programmatica chiusura all'interpretazione allegorica della Scrittura, quale l'avevano praticata e tuttora l'esercitavano Origene e i suoi eredi, a beneficio dell'apprezzamento letterale del testo biblico. Diodoro e Teodoro, infatti, consideravano l'allegorismo alessandrino concessione troppo onerosa alla *ratio interpretandi* mercé la quale i filosofi greci, soprattutto

stoici, avevano interpretato i miti greci sopprimendone il significato letterale a beneficio di un'interpretazione di tipo filosofico: trasferito in ambito biblico, questo modo di interpretare – così ritenevano i due, ma avevano ragione solo in piccola parte – sopprimeva la realtà storica del testo sacro dell'AT a beneficio di fantasie spiritualiste del tutto arbitrarie. Inoltre, là dove Eusebio di Cesarea, pur moderando l'uso dell'allegoria, era riuscito a non sacrificare l'interpretazione tradizionalmente cristologica dell'AT, i due antiocheni non hanno di queste remore, e di fatto non esitano a conservare questa interpretazione in entità tutt'affatto marginale (si vedano, p. es., il *Commento ai Salmi* di Diodoro e il *Commento ai profeti minori* di Teodoro): essa infatti era stata valorizzata soprattutto (Ireneo, Origene) per contrastare la netta separazione che gnostici e marcioniti avevano introdotto tra i due testamenti, sì che, rimosso ormai questo pericolo, essi non ravvisano più l'esigenza di cercare a tutti i costi anche nell'AT Cristo, che è invece tanto disponibile nel NT sulla scorta della più nuda letteralità: perciò preferiscono leggere i salmi e i testi profetici, a eccezione di pochissimi in cui ancora ravvisano il preannuncio del futuro Redentore, riferendoli a Davide e ad altri personaggi della storia d'Israele o, a volte, all'intero popolo. In effetti essi tendono a considerare in sé conchiusa l'economia veterotestamentaria, e Teodoro in particolare rileva piuttosto lo stacco che non la continuità tra AT e NT: l'AT infatti ha conosciuto, in polemica col politeismo pagano, soltanto il Dio unico e ha annunciato profeticamente il Messia promesso a Israele soltanto nella sua dimensione umana, perché l'articolazione trinitaria di quest'unico Dio, e perciò la divinità di Cristo, sarebbero state rivelate agli uomini solo dalla predicazione del Figlio di Dio incarnato e dei suoi apostoli.

2. *Epifanio e la controversia origeniana*

Abbiamo già visto come l'esigenza di preservare integro il deposito di fede avesse fatto sì che la chiesa, fin dai primi tempi, avesse manifestato ben poca tolleranza nei confronti delle deviazioni dottrinali. Questa sensibilità aumentò gradatamente in conseguenza delle sempre più aspre e impegnative controversie teologiche, e favorì l'instaurarsi di un clima generalizzato di sospetto e di intolleranza, che a sua volta determinò l'insorgere di sempre nuove polemiche, in una

spirale nella quale la chiesa d'Oriente sarebbe rimasta irretita per secoli. Ne fu il riflesso in ambito letterario il proliferare di scritti d'argomento polemico indirizzati contro le più varie eresie, che vide emergere come esponente esemplare Epifanio di Salamina: non contento di partecipare attivamente di persona agli ultimi strascichi della controversia ariana *(Ancorato)* e alla polemica contro Apollinare, egli scrisse, riallacciandosi alla tradizione di Ireneo e dello Pseudo-Ippolito, una vasta opera di contenuto eresiologico *(Panarion)*, che allo studioso moderno è molto utile soprattutto per la documentazione, a volte preziosa, che essa esibisce come elemento di prova. Nel contesto di tale attività antieretica, Epifanio dedicò impegno del tutto particolare ai danni della memoria, tanto tormentata, di Origene e risuscitò, soprattutto in area palestinese, la controversia origeniana, che le burrascose vicende della crisi ariana avevano fatto cadere per svariati decenni nell'oblio.

Lo zelo di Epifanio in questo senso era determinato soprattutto dalla constatazione che gli scritti di Origene stavano esercitando un influsso via via crescente nell'ambiente del monachesimo d'Egitto e di Palestina. Infatti la grande diffusione, in Oriente, di questa forma di radicale impegno cristiano attirava ormai anche molti di elevata condizione, e costoro portavano anche nella vita monastica esigenze che imponevano almeno una certa acculturazione rispetto al livello molto modesto che contraddistingueva tuttora, sotto questo aspetto, la gran massa dei monaci d'Egitto. Sono dunque costoro che ora avvertono l'esigenza non solo dell'ascesi ma anche della riflessione sull'ascesi, perciò di una dottrina spirituale che possa indirizzarli meglio all'unione con Dio. Hanno bisogno di una guida non qualunque ma sapiente; e a quel tempo (siamo verso la metà del IV secolo) il solo autore cristiano che potesse venire incontro a queste loro esigenze era Origene, la cui mistica di tipo platonico, impostata sul distacco dell'anima dai beni e dagli affetti terreni, s'incontrava proprio con l'istanza fondamentale di ogni ideale monastico. Origene diventa perciò l'autore di questi monaci, e Origene significava una precisa scelta culturale, che necessariamente contemplava l'apporto della cultura greca. Contribuì ad accrescerne la fortuna Evagrio Pontico, un allievo dei Cappàdoci trapiantato a menar vita monastica in Egitto verso la fine del secolo e destinato, col suo *Praktikòs*, a diventare l'autore prediletto del monachesimo orientale, nonostante

le polemiche nelle quali, soprattutto dopo la morte, la sua fama fu coinvolta. Egli infatti fu origeniano entusiasta, e accentuò e radicalizzò in alcuni suoi scritti *(Problemi gnostici)* le idee del maestro fino a professare – ma è questione controversa – l'annullamento dell'individualità dell'anima umana nel Logos come risultato della deificazione dell'uomo. Il diffondersi di queste idee in ambiente monastico suscitò accesi contrasti e anche qui Origene diventò segno di contraddizione. Ecco perché Epifanio ritenne opportuno scatenare contro l'alessandrino una campagna generalizzata, che cominciò ad attirare le prime condanne ufficiali *post mortem* al suo indirizzo.

3. *Giovanni Crisostomo*

Esperienza monastica nella solitudine del deserto di Siria visse per qualche anno anche Giovanni il Crisostomo, dopo aver ricevuto un'istruzione classica di prim'ordine e prima di essere chiamato all'impegno pastorale, come presbitero ad Antiochia e successivamente come vescovo a Costantinopoli. Il sovrapporsi di due esperienze così tra loro radicalmente difformi produsse un singolare impasto, nel senso che in Giovanni la chiusura più totale nei confronti della filosofia greca, morta e sepolta com'egli ebbe ad affermare, si accompagnò alla più larga apertura alla tradizione classica sul piano della forma espressiva, con piena assunzione di tutta quella strumentazione retorica che pure tante volte era stata in passato deplorata come incompatibile con la semplicità del messaggio cristiano. In effetti l'impegno pastorale di Giovanni si tradusse soprattutto in un'intensissima attività omiletica, in massima parte – com'è ovvio – di argomento esegetico, che, svolta con intensa e sistematica continuità, messa per iscritto si è tradotta in una serie di commentari a vari libri dell'AT (*Genesi, Salmi,* ecc.) e a Paolo. L'indirizzo esegetico è antiocheno, perciò rispettoso soprattutto del significato letterale del testo, pur con maggiore attenzione, rispetto a Diodoro e Teodoro, alla tematica cristologica, così come antiochena è anche l'impostazione dottrinale: ma in ambedue gli ambiti Giovanni evita di proposito le prese di posizione polemiche a beneficio di evidente attaccamento ai dati di più tradizionale e universale consenso.

Il suo interesse è infatti soprattutto pastorale, così che gli spunti di partenza più vari, esegetici dottrinali celebrativi liturgici, sono per

lui occasioni di far sfoggio di un'eloquenza asiana di grande effetto, che, accompagnandosi all'istintiva capacità di aderire appieno alle attese e alle richieste dell'uditorio, risulta di efficacia eccezionale nella mozione degli effetti, mirando comunque non solo e non tanto a impressionare quanto soprattutto a commuovere i fedeli in ascolto, richiamandoli con instancabile insistenza a più severo impegno di vita cristiana. Alcune circostanze fortuite quanto eccezionali, quali l'incidente delle statue ad Antiochia e la caduta in disgrazia e la fuga del potente ministro Eutropio a Costantinopoli, che determinarono nelle due città, e ad Antiochia per più giorni, il massimo afflusso in chiesa di fedeli trepidanti in clima di drammatica tensione, furono per Giovanni occasione di far brillare tutte queste sue doti a livelli di virtuosismo destinati a restare insuperati. Tali eccezionali referenze valsero a Giovanni l'elezione a vescovo di Costantinopoli ma non furono sufficienti ad ammorbidire lo scontro con la corte e gli ambienti che vi gravitavano intorno, provocato dall'angolosità di un carattere poco tollerante in tutto e soprattutto chiuso a ogni compromesso con i potenti del mondo: di qui le sue disgrazie ma anche la sollecita riabilitazione, dopo la deposizione e la morte in esilio, e soprattutto il significato singolare di un'esperienza oratoria destinata immediatamente ad apparire esemplare.

V. L'attività letteraria in Occidente

1. *Dottrina ed esegesi*

Il fisiologico ritardo culturale dell'Occidente cristiano rispetto all'Oriente si accentua tra la metà del III secolo e la metà del IV. Abbiamo infatti già rilevato come a Roma, anche se durante il III secolo il latino avesse sostituito il greco come lingua ufficiale della comunità, la vittoria di Callisto a spese dello Pseudo-Ippolito avesse significato, tra l'altro, anche una chiusura in campo culturale le cui conseguenze si avvertirono sia sul breve sia sul lungo periodo, tanto più che il venir meno dei contrasti dottrinali faceva mancare uno degl'incentivi più forti all'attività letteraria: per trovare uno scrittore cristiano a Roma bisognerà aspettare la metà del IV secolo, e Mario Vittorino fu un africano trapiantato a Roma, un retore illustre convertito al cri-

mo solo in tarda età, la cui attività letteraria d'argomento cristiano appare per più versi estranea all'ambiente e alla tradizione. Per un'altra figura letteraria romana più in sintonia con gli schemi tradizionali, si dovrà scendere verso la fine del secolo, col cosiddetto Ambrosiaster. Sintomatico di tale ritardo appare anche il fatto che l'unico letterato cristiano attivo in Italia nella prima metà del secolo IV, il siciliano Firmico Materno, si sia dedicato a trattare ancora temi apologetici.

D'altra parte l'Africa, tanto vivace letterariamente al tempo di Tertulliano e Cipriano, sembra già in ristagno nella seconda metà del III secolo, perché Arnobio fu un isolato e Lattanzio di fatto rimase estraneo alla cristianità africana. Poi, a partire dagl'inizi del IV secolo, tutta la regione fu profondamente sconvolta dallo scisma donatista, che, più o meno come quello coevo dei meliziani in Egitto, se prese le mosse dagli strascichi dell'ultima persecuzione, trovò vigoroso alimento nell'opposizione all'amministrazione romana, diffusa in larghi strati popolari ormai largamente cristianizzati: si determinò un clima di conflittualità di basso livello culturale, che non riuscì a dar vita a un'apprezzabile produzione letteraria, nonostante le eccezioni rappresentate da Ottato per la parte cattolica e Parmeniano e soprattutto Ticonio per la parte donatista. In questo senso meritano attenzione alcune operette d'ambiente africano falsamente attribuite a Cipriano, che si caratterizzano, oltre che per l'arcaismo di certi temi esegetici e dottrinali, soprattutto per l'incapacità degli ignoti autori di esprimersi secondo le norme di una corretta latinità *(de duobus montibus, de aleatoribus, de centesima)*: sono opere, proprio per questo, di difficile collocazione cronologica, e di norma vengono datate al III secolo; comunque sia, esse ci fanno capire che la raffinatezza formale di pochi grandi scrittori non deve essere presa come metro di valutazione di un ambiente letterario che invece, apprezzato nel complesso, doveva essere di livello mediamente piuttosto basso. Si spiega anche in questo senso la stagnazione del IV secolo: solo Agostino sarebbe riuscito a rivitalizzare tale ambiente anche sotto l'aspetto culturale. Quanto alle altre regioni, la cristianizzazione era ancora troppo in ritardo, soprattutto in quelle più occidentali, per potersi esprimere in modo apprezzabile a livello letterario: Reticio di Autun in Gallia rappresentò, anche lui, un caso isolato, oltre che – a dir di Girolamo – di modesto valore, così come anche Vittorino di

Petovio nell'Illirico, il cui arcaismo dottrinale appare caratteristico di un'area geografica che, quanto a cristianizzazione, era allora ancora marginale.

Fu la controversia ariana a metter fine a questo stato di letargo culturale. Essa infatti, a partire dalla metà del IV secolo, coinvolse direttamente tutto l'Occidente, anche quello periferico, e lo costrinse a un accelerato aggiornamento dottrinale: Potamio di Lisbona e Gregorio di Elvira, i primi letterati cristiani di Spagna, furono ambedue immersi nel modo più diretto nella controversia, così come Lucifero di Cagliari, Eusebio di Vercelli, Febadio di Agen, Ilario di Poitiers. Intorno agli anni Sessanta, mentre Mario Vittorino elabora, in senso antiariano *(adversus Arrium)*, una dottrina trinitaria di stampo platonico del tutto indipendente della riflessione cristiana del III e IV secolo e perciò destinata a non trovar seguito, Ilario col *de trinitate* colma d'un balzo tutto il ritardo rispetto all'Oriente: l'esilio in Asia Minore lo mise a contatto con ambienti orientali particolarmente interessati alla problematica teologica e gli permise di entrare nel vivo del contesto dottrinale allora più progredito; su questa base e riprendendo spunti indietro da Tertulliano e Novaziano, egli sa rielaborare originalmente tutta la materia del contendere, da lui perfettamente assimilata anche sotto l'aspetto politico *(de synodis)*, e opera una sintesi di ampio respiro che tiene conto di tutte le diverse esigenze in contrasto, interpretando la tradizionale dialettica trinitaria – unità di natura/distinzione di persone – in linea con i più recenti esiti del dibattito teologico che allora si svolgeva in Oriente.

La sua opera fu continuata da Ambrogio *(de fide, de spiritu sancto)*, con analoga aggiornata aderenza ai termini della discussione quale si svolgeva in Oriente, ma con molta minore sensibilità per la complessa situazione politica di quelle chiese e con altrettanto minore originalità nelle soluzioni dottrinali proposte, che riprendono in sostanza quelle di Didimo e dei Cappàdoci. Una fitta schiera di comprimari, Potamio di Lisbona, Gregorio di Elvira, Febadio di Agen, Faustino e in più alcuni anonimi, assicurò alla riflessione teologica occidentale un posto più o meno all'altezza di quella d'Oriente e fornì il retroterra culturale indispensabile per poter affrontare con consapevolezza i difficili problemi proposti dalle ultime complicate battute della controversia, che imposero un difficile confronto con gli Orientali.

In ambito esegetico il ritardo dell'Occidente era particolarmente vistoso: forse perché, per quanto ne sappiamo, non c'era qui l'usanza di spiegare in modo sistematico l'AT in riunioni infrasettimanali, come sappiamo che invece avveniva in alcuni centri d'Oriente, forse perché il rapporto con le scuole filosofiche era meno intenso che in Oriente: come che sia, certo è che fino a Reticio di Autun e Vittorino di Petovio non abbiamo notizia, in Occidente, di scritti specificamente dedicati all'interpretazione sistematica del testo biblico; e anche l'esempio di quei due pionieri sul momento non suscitò proseliti. Anche in questo campo il vero iniziatore fu Ilario, che in Oriente si era familiarizzato con l'esegesi origeniana; coevo a lui fu Mario Vittorino, dopo di lui Ambrogio, e tra la fine del IV e l'inizio del V secolo l'interpretazione della Sacra Scrittura diventò attività di moda negli ambienti cristiani di una certa levatura culturale, cui si dedicavano – come ci informa Girolamo – anche i più incompetenti. Vanno qui ricordati i nomi di alcuni vescovi che fecero dell'esegesi scritturistica parte fondamentale del loro impegno pastorale tramite un'attività omiletica svolta con regolarità, come avveniva in Oriente: Ambrogio, Gregorio di Elvira, Zenone di Verona, Cromazio di Aquileia. Gli echi della polemica tra letteralisti e allegoristi, tanto vivace in Oriente, si risentono solo molto attutiti qui in Occidente, dove la netta prevalenza, soprattutto tra questi esegeti impegnati a fondo nella pastorale, fu per l'interpretazione di tipo spirituale, che è dire allegorizzante, nell'ambito sia dell'AT che del NT: è interpretazione centrata sul significato cristologico anche dell'AT e perciò attenta a rilevare, in ossequio alla tradizione di Ireneo e di Origene, la continuità ascendente tra i due Testamenti.

La forma letteraria fu sia quella di serie di omelie, solo a volte successivamente rifuse in modo organico (Ambrogio, Cromazio, ecc.) sia il commentario alla maniera di Origene, anche se non direttamente derivato dall'esperienza scolastica (*in Psalmos* d'Ilario; *de benedictionibus patriarcharum* di Rufino). L'aderenza ai modelli greci (Origene, Ippolito, anche Filone) fu molto forte in questi esegeti latini, soprattutto in Ilario Ambrogio Rufino. Un posto a parte nell'ambito di questa attività esegetica di tendenza spiritualista occupa l'africano Ticonio: il suo *Liber regularum*, che, a quanto sappiamo, fu il primo trattato di ermeneutica biblica scritto in Occidente, si propose appunto lo scopo di facilitare la comprensione spirituale del testo sacro, presentan-

do e illustrando con larga esemplificazione alcune caratteristiche strutture compositive ed espressive di cui la Scrittura fa uso per indirizzare al suo senso più profondo chi è capace di comprenderle; il suo commento all'*Apocalisse*, informato a questi princìpi e fortemente allegorizzante in modo da ridurne al minimo la tensione escatologica, fissò in modo definitivo la trama concettuale che avrebbe condizionato i commenti di quest'opera che si sarebbero avuti in Occidente tra il V e l'VIII secolo. L'unico esegeta di tendenza dichiaratamente letteralista fu, nei primi decenni del V secolo, Giuliano di Eclano, il grande avversario di Agostino, che si era formato esegeticamente su Diodoro e Teodoro di Mopsuestia: il suo commento ad alcuni profeti minori, spesso in polemica con i paralleli commentari di Girolamo, fa spazio minimo all'interpretazione cristologica, proprio come abbiamo rilevato nei due antiocheni. Un cenno a parte merita l'esegesi delle lettere di Paolo.

Abbiamo visto come, già nei suoi primi rappresentanti, le lettere cristiane di lingua latina si fossero interessate a tematiche d'argomento etico. Nel tardo IV secolo, soprattutto a Roma, questo forte interesse di carattere esistenziale, che definisce anche lo sfondo del contrasto tra Pelagio e Agostino in merito al rapporto grazia/libero arbitrio, attirò l'attenzione su Paolo, che, nell'ambito del NT, rappresenta il testo più dialetticamente impegnato su questi argomenti: di qui un fiorire di commenti alle lettere paoline, inaugurati da Mario Vittorino e continuati dall'Ambrosiaster, da Pelagio, dal cosiddetto Anonimo di Budapest, mentre anche Girolamo e Agostino dedicarono ampie cure a questo epistolario e Rufino tradusse il *Commento a Romani* di Origene. Per apprezzare esattamente questa esegesi, bisogna ricordare che l'interpretazione spirituale origeniana, di tendenza allegorizzante, si prefiggeva come scopo di mettere in luce, al di là della lettera dell'AT, il riferimento a Cristo e alla chiesa: dato perciò che le lettere di Paolo trattano in modo diretto ed esclusivo proprio di Cristo e della chiesa, per esplicitare e approfondire questo senso non c'era bisogno di ricorrere all'allegoria; e difatti anche Origene, quando aveva interpretato Paolo, si era attenuto largamente a un'esegesi di tipo letterale, con solo qualche forzatura allegorizzante. In questo senso gli esegeti latini di Paolo non hanno remore ad adottare un metodo d'interpretazione letteralista, che in alcuni casi, come Pelagio, si riduce a una serie di brevi glosse inserite nella parafrasi del testo.

Il contatto che Ilario ebbe in Oriente con gli scritti di Origene significò anche la sua adesione allo spiritualismo platonico, che nella Roma cristiana coeva ebbe un altro importante rappresentante in Mario Vittorino, ancorché di diversa derivazione, perché egli era platonico già prima di diventare cristiano, grazie alla frequentazione di Plotino, Porfirio e altri rappresentanti del platonismo pagano. In effetti la grande voga del platonismo di fine IV secolo nell'Occidente cristiano si alimentò a fonti sia pagane sia cristiane sia anche giudaiche: assume valore emblematico la formazione filosofica di Ambrogio, tributaria di Filone, Origene e Plotino, proprio come Gregorio di Nissa. Nella stessa Milano di Ambrogio un centro di diffusione del platonismo ebbe come animatore Manlio Teodoro, che influì non poco sull'evoluzione culturale e spirituale di Agostino, ma del quale sappiamo troppo poco. A diffondere gl'ideali platonici Mario Vittorino contribuì soprattutto grazie alle sue traduzioni in latino di opere di Plotino e Porfirio: in effetti la conoscenza del greco in Occidente, prima diffusissima perché qui la scuola era stata praticamente bilingue, nell'inoltrato IV secolo già appare notevolmente in regresso, perché questa lingua comincia a non interessare e a non esservi studiata più come prima: il fastidio che provò in quest'apprendimento Agostino, che in effetti di greco seppe sempre poco, è esempio significativo.

Ma in ambito cristiano le lettere latine erano ancora troppo indietro per poter soddisfare la richiesta sempre crescente di un pubblico di lettori di buona cultura, che l'espansione ormai dilagante della fede cristiana faceva aumentare di giorno in giorno: si provvide perciò con traduzioni, soprattutto da Origene e poi da Eusebio, Giovanni Crisostomo, Gregorio Nazianzeno e altri, con alacre attività in cui, tra vari anonimi, s'illustrarono Girolamo e Rufino. Tutta quest'attività letteraria si svolgeva in ambiti molto ristretti, nonostante la diffusione crescente del cristianesimo, perché l'assetto sociale successivo alla grande crisi del III secolo aveva in Occidente vanificato la classe media e ristretto di conseguenza il già modesto livello medio di alfabetizzazione quasi soltanto agli ambienti socialmente elevati, e anche qui, come dimostra la carenza del greco, non più agli standard elevati di un tempo. Nonostante questa calata di livello, la componente retorica, sempre tanto sensibile nelle lettere latine, non solo resta ora di

primaria importanza ma viene ancor di più potenziata dalla ripresa di classicismo che si ebbe nella seconda metà del secolo e oltre: Ilario predilige uno stile sostenuto e grave, con periodare complesso a volte fino alla tortuosità, pur se non quanto certi letterati pagani dell'epoca (Simmaco, ecc.); Ambrogio invece predilige l'andamento ad ampie e simmetriche volute, di tradizione ciceroniana, che all'esigente Girolamo appariva molle e affettato ma di cui Agostino apprezzava la soave dolcezza: tutti e due hanno in comune la ricerca dell'espressione curata e preziosa, sentita come indispensabile per la degna presentazione dei contenuti della fede cristiana, ormai preminente in tutto l'impero.

Con significativa novità rispetto a quanto si era dato in Oriente, fu proprio in questi ambienti di elevata condizione sociale che il monachesimo occidentale trovò la sua prima apprezzabile diffusione: nonostante che i suoi ideali si ponessero agli antipodi di quelli della paideia classica, furono molti gli aristocratici che, disgustati dalle tristi vicende di un mondo politico che agl'inizi del V secolo appariva ormai avviato alla dissoluzione, sentirono l'esigenza di estraniarsi da esso a volte anche fisicamente, cercando la solitudine del monastero, altre volte solo spiritualmente, dedicandosi a vita asceticamente impegnata pur continuando a vivere nel consueto ambiente. Come stava succedendo nei coevi ambienti monastici d'Oriente per effetto dell'afflusso di neofiti di alta condizione sociale, questo monachesimo e ascetismo occidentale non intendeva rinunciare ai benefici della cultura e perciò nutrì anche una fioritura letteraria: accanto al grande successo rappresentato dalla traduzione della atanasiana *Vita di Antonio*, va ricordato l'analogo successo della *Vita di Martino*, scritta da Sulpicio Severo, mentre Ambrogio si segnalava per una serie di scritti sulla verginità, e Pelagio per una intensa attività letteraria, varia come genere ma tutta impostata in senso rigidamente ascetico. Il genere del trattato di argomento morale, che abbiamo detto caratteristico della letteratura cristiana di lingua latina, trova in quest'epoca la sua più importante realizzazione nel *de officiis ministrorum Dei* di Ambrogio, adattamento in chiave cristiana, e ristretto alla formazione dei chierici, dell'omonimo celebre trattato di Cicerone. Molti argomenti di carattere morale, come anche dottrinale ed esegetico, sono in questi anni trattati per lettera, il genere che meglio di ogni altro permetteva di coniugare l'impegno pastorale con l'ambizione

letteraria: fu in questo genere, oltre che nella poesia, che s'illustrò Paolino di Nola, il più tipico esponente di questa aristocrazia sinceramente cristiana, che riusciva a rinunciare alle sue grandi ricchezze, ma continuava a coltivare il culto del bello scrivere e dell'intrattenimento epistolare anche solo fine a se stesso, residuo segno di distinzione e appartenenza a un mondo cui per il resto aveva voltato, ma non del tutto, le spalle.

Vertice di quest'attività tanto programmaticamente e scopertamente letteraria fu la poesia, che nell'Occidente cristiano fu più coltivata che in Oriente e la cui fioritura fu indubbiamente correlata ad analoga fioritura della poesia profana, come dà a vedere il classicismo tradizionale dei metri impiegati, a volte di tono tendente al popolare (i dimetri giambici di Ambrogio) ma di norma caratteristici della poesia di alta caratura (esametri, metri oraziani di Ilario, Paolino, Prudenzio e altri): qui è davvero inestricabile la compenetrazione di finalità pastorali con evidenti ambizioni di carattere letterario. Esempio caratteristico ne è la parafrasi biblica (Giovenco, Sedulio, ecc.): la finalità era comunitaria, perché s'intendeva familiarizzare con i contenuti biblici lettori *emunctae naris*, che facilmente rimanevano disgustati dal latino barbarico proprio delle traduzioni latine della Sacra Scrittura allora correnti; ma la realizzazione, informata alla più stretta aderenza ai moduli della poesia esametrica di Virgilio e Ovidio, aveva tutti i crismi di un prodotto di forte impegno letterario. Più o meno le stesse considerazioni ispira la lettura sia degli eleganti distici che Damaso fece apporre a tante memorie di martiri romani sia delle poesie in metri oraziani con cui Ilario cercò, con scarso successo – annota malignamente Girolamo –, di familiarizzare i suoi sprovveduti fedeli di Poitiers con un'innologia di argomento densamente dottrinale.

L'iniziativa in cui Ilario aveva fallito fu realizzata felicemente da Ambrogio, grazie alla capacità di adattare una metrica più elementare (dimetro giambico) a un contenuto pur sempre didascalico ma meno ostico, e soprattutto presentato in modo insieme elegante e accessibile. L'adozione di questi inni nel canto liturgico riscosse grande successo, già subito annotato da Agostino, e dette origine a un genere poetico che si sarebbe continuato per buona parte del Medioevo. Sobri inni di tipo ambrosiano compose, insieme con molti altri in altri metri e con altre poesie di ogni genere, anche Prudenzio,

ma con destinazione non più immediatamente ecclesiale, come invece era stato per Ambrogio: siamo nell'ambito tradizionale della poesia concepita come effusione di sentimenti personali, questa volta sinceramente cristiani, espressi in forma elegantemente letteraria. I metri sono vari, per lo più non adatti al canto; le dimensioni sono ampie, a volte molto; l'argomento è vario: celebrazione delle ore liturgiche di preghiera e ricordo di festività religiose nel *Cathemerinon*, esaltazione di martiri nel *Peristephanon*. Ancor più vari gli argomenti delle altre poesie, dall'invettiva politica al poemetto morale di tono allegorizzante: comune vi è la felicità descrittiva, l'impegno moralistico, l'apparato pesantemente retorico. Nei pregi e nei difetti Prudenzio evidenzia ambizioni e limiti di tutta una produzione poetica d'argomento cristiano, in cui solo saltuariamente la sincerità dell'ispirazione trova la via dell'autentica poesia.

Il quadro che stiamo sommariamente tracciando ha messo fin qui in rilievo una produzione letteraria che si presenta quanto mai d'élite, più ancora che la coeva letteratura d'Oriente. D'altra parte, salvo rare eccezioni, la destinazione di questa produzione è ancora comunitaria, in quanto parte integrante della comunità ne erano i lettori e aderenti alle esigenze della comunità i temi trattati. A livelli culturalmente più modesti la comunicazione era ancora orale, realizzata soprattutto con la predicazione in chiesa, e per questo tramite i tanti analfabeti erano messi al corrente delle stesse tematiche d'interesse ecclesiale trattate nelle opere letterarie di ristretta destinazione, soprattutto quando erano d'argomento dottrinale o morale. Non mancarono comunque, tra questi due modi di comunicazione tra loro tanto distanti, forme letterarie intermedie, il cui livello inferiore d'impegno stilistico non doveva significare livello inferiore anche di destinazione, ma soltanto assenza di specifica ambizione letteraria – per altro non sempre – a vantaggio di finalità soltanto pratica. Esempio tipico di questa letteratura, per così dire, minore, è quello del genere agiografico d'argomento martiriale, cui già sopra abbiamo accennato, genere letterario aperto a lettori d'ogni tipo, anche d'elevata condizione e cui l'analfabeta poteva accedere tramite il racconto orale: senza dubbio furono le opere di questo genere a raggiungere le cerchie più ampie di lettori, e fruitori in genere. Abbiamo già descritto i caratteri di questa agiografia martiriale lontana dai fatti che racconta, e perciò da ogni traccia di attendibilità, a beneficio del tratto prodigioso

e romanzesco: ma proprio questi caratteri ne assicuravano il vasto successo, di cui partecipava anche la biografia di tipo monastico cui abbiamo sopra accennato e su cui torneremo. Si avvicina a questa letteratura per il basso livello di scrittura quello degli *Itineraria*, diari di viaggio di pellegrini che dall'Occidente si recavano in Terra Santa: basterà qui ricordare quello di Egeria, che interessa per la quantità di notizie liturgiche e antiquarie che fornisce e per le forme di latino popolare che gremiscono le sue pagine.

Tra la fine del IV secolo e i primi decenni del V le lettere cristiane in Occidente raggiungono il loro fastigio con Girolamo e Agostino, personalità quanto mai tra loro distanti per sensibilità, attitudine, formazione e perciò per produzione letteraria: ma proprio per questo le loro opere, quasi sommandosi tra loro, ricoprono quasi tutti gli ambiti principali dell'attività letteraria quale allora la si praticava in ambiente cristiano, e lo fanno ad alto livello. Meritano perciò ambedue un cenno più disteso. D'altra parte, pur quasi coevi, essi incarnarono due ideali di cultura che, al di là delle indubbie consonanze, appaiono tra loro divergenti, in quanto proiettati in diversa direzione, ripiegato sul passato quello di Girolamo, più aderente alla realtà dei tempi in vertiginosa trasformazione quello di Agostino: preferiamo perciò, in questo nostro breve ragguaglio, trattare quest'ultimo nella terza parte.

3. Girolamo

Dotato di buona sensibilità filologica e letteraria, affinata a Roma alla scuola di Donato, e perciò molto attaccato alla tradizione delle lettere classiche, una volta convertitosi a più integrale impegno cristiano fino ad abbracciare la vita monastica, Girolamo avvertì lacerante il dissidio tra le due esperienze, culminato nella celebre visione (sogno?) avuta nel deserto di Calcide, e solo gradualmente riuscì a farle convivere, in equilibrio pur sempre precario, grazie alla dedizione sempre più totalizzante allo studio della Scrittura. Parallelamente la sua costituzionale fragilità psichica da una parte indirizzava l'esigenza di una rigida ascesi verso l'esperienza della vita solitaria, lontano dal contatto con gli uomini, che ombrosa sensibilità ed esasperata coscienza della propria superiorità intellettuale gli resero sempre molto difficile; dall'altra però lo sospingeva ad affermare questa superiorità proprio nel contatto con ambienti ristretti di uomini e

soprattutto donne di alta condizione, da lui conquistati agl'ideali della vita ascetica e/o monastica, tra i quali il suo desiderio di primeggiare trovava adeguata soddisfazione. La sua iniziazione alle lettere cristiane fu nei nomi di Origene ed Eusebio, ma il suo primo frettoloso approccio con lo studio sistematico della Scrittura dette come risultato, nei commentari a Paolo e all'*Ecclesiaste*, poco più che la parafrasi delle corrispondenti pagine origeniane. Ma in breve egli trovò, in questo studio, un *ubi consistam* meno servile e più consono alle sue doti più spiccate nella valorizzazione della dimensione filologica dell'esegesi di Origene, filtrata anche attraverso l'esperienza di Eusebio: ne derivarono da una parte il progetto di tradurre direttamente dall'ebraico l'intero AT e dall'altra la messa a punto di un tipo di commentario esegetico nuovo rispetto ai modelli sia alessandrino sia antiocheno.

Abbiamo già avuto modo di accennare al latino approssimativo che caratterizzava le antiche versioni della Scrittura in uso nella chiesa del IV secolo e al senso di fastidio che la sua lettura provocava in ascoltatori e lettori di un certo livello. Girolamo fu incaricato da papa Damaso di rivedere e migliorare la traduzione latina dei vangeli sulla base dell'originale greco; e proprio questa revisione gli fece capire l'importanza di risalire al testo originale della Scrittura, che è dire per l'AT al testo ebraico. Girolamo in mille modi ha pubblicizzato, nelle lettere e altrove, la sua conoscenza dell'ebraico: gli studiosi moderni non condividono questo entusiasmo e appaiono sempre più convinti che, per il lavoro di traduzione, egli abbia integrato una soltanto modesta conoscenza dell'ebraico con il massiccio ricorso agli *Hexapla* origeniani, che gli fornivano l'appoggio delle traduzioni di Aquila e Simmaco, molto più letterali di quella dei LXX. Ma anche così ridimensionata, l'iniziativa si presentava eccezionale, soprattutto in un mondo, come quello latino, poco sensibile alle esigenze della filologia: per quanto approssimativa e imperfetta possa apparire allo studioso moderno, la sua traduzione va apprezzata soprattutto proprio per l'esigenza filologica che la ispirò, di aderire, cioè, direttamente al testo originale dell'AT, senza passare attraverso il filtro, sempre in qualche modo deformante, della traduzione in greco. Per questo, dopo iniziali resistenze, anche da parte di Agostino, la traduzione di Girolamo fu giustamente apprezzata e s'impose in tutto l'Occidente, anche nell'uso liturgico *(Vulgata)*.

Ancora questa sensibilità filologica, aperta anche all'apprezzamento storico del testo veterotestamentario e invece del tutto sorda al richiamo del retroterra filosofico che aveva ispirato l'esegesi di Origene, maturò in Girolamo la convinzione che, nell'interpretazione del testo scritturistico, i diritti dell'interpretazione letterale dovessero essere rispettati più di quanto usualmente si avvertiva nelle pagine di Origene e Didimo. D'altra parte, in quanto sensibile alle esigenze della vita spirituale, Girolamo non intendeva affatto rinunciare, *more Antiocheno*, a questa componente tradizionale dell'esegesi cristiana dell'AT: perciò i suoi commentari della maturità, dedicati ai profeti prima minori e poi maggiori, presentano una *ratio interpretandi* che contempera ambedue le esigenze. Ne è risultato un commentario che, sfruttando una quantità di dati di disparata provenienza – tradizioni giudaiche per l'interpretazione letterale, Origene e Didimo per quella spirituale – sa armonizzarli in un complesso sufficientemente omogeneo, abbastanza ben bilanciato, in sostanza originale.

Lo studio della Scrittura rappresentò l'attività più sistematica e di maggior respiro di Girolamo nel campo delle lettere, ma tutt'altro che l'unica: l'ideale di vita ascetica e monastica, da lui non solo abbracciato ma ampiamente propagandato, gli impose anche svariati impegni di carattere letterario, sia per dirigere, confortare, correggere quanti a lui si rivolgevano per la guida spirituale, sia per controbattere gli attacchi che da più parti, anche dall'interno della chiesa, prendevano di mira questo ideale; si aggiunga che Girolamo, pur se sprovvisto di apprezzabili capacità speculative, vuoi per la spinta incoercibile a trovarsi sempre sotto le luci della ribalta delle lettere vuoi anche perché sollecitato da altri in forza della fama letteraria da lui rapidamente conseguita, non poté e non volle sottrarsi al dibattito d'argomento dottrinale, allora vivo in merito ai più svariati argomenti, dagli strascichi della controversia ariana alle prime battute di quella pelagiana; più in generale, il carattere difficile e ombroso, rendendogli arduo in equilibrato rapporto con quanti entravano in contatto con lui, facilmente lo invitava alle *querelles* più varie, nelle quali le sue doti di polemista caustico e irruento venivano esaltate in sommo grado. Questa multiforme attività si concretò in una quantità di scritti quanto mai diversi per genere, impegno, validità: ben modesto fu l'aiuto che prestò ad Agostino nella

controversia pelagiana, mentre più felice riuscì l'esito della polemica, a lui più congeniale, contro Elvidio e Gioviniano in difesa ed esaltazione della verginità.

Più onerosa e dolorosa fu la sua partecipazione alla controversia origeniana, che dicemmo innescata a fine secolo da Epifanio, perché l'opportunità di liberarsi da un'eredità sentita ormai troppo ingombrante e vincolante gl'impose il voltafaccia da sostenitore e ammiratore ad avversario e denigratore dell'alessandrino, col corollario dell'astiosa polemica con l'origeniano Rufino, suo vecchio amico: l'eccessiva sgradevole irruenza con cui, in questo complesso e non edificante affare, Girolamo si difese e soprattutto attaccò evidenzia le difficoltà in cui egli ebbe a dibattersi e che lo costrinsero ad alzare il tono della voce per sopperire alla carenza di argomenti validi. Per altro, lo strumento più adatto che Girolamo ebbe a disposizione per sviluppare questa multiforme attività fu la lettera: il suo epistolario è il più vario e il più bello che ci abbia lasciato l'antichità cristiana, dove si passa dallo sfogo personale al breve trattato di argomento esegetico o ascetico, dalla *consolatio* all'encomio, dall'attacco polemico all'esaltazione dei propri ideali. È qui che c'è tutto Girolamo, l'esegeta raffinato l'asceta intransigente il polemista irruento, sempre e comunque teso ad attirare su di sé l'attenzione della gente di cultura e lettere, in uno spessore di scrittura colorita e brillante che anima parecchie delle pagine più suggestive che ci abbia dato la letteratura cristiana antica.

Gl'interessi storici di Girolamo, di cui è documento anche la traduzione, con integrazioni, del *Chronicon* eusebiano, hanno dato l'esito culturalmente più significativo nel *de viris illustribus*. Di per sé la serie di brevi biografie dedicate a presentare i letterati cristiani da san Pietro fino allo stesso Girolamo non brilla di eccessiva acribia filologica e ampiezza documentaria, largamente dipendente, qual è, dal solito Eusebio. Ma è il significato dell'opera che è importante: nel prologo, pur confessando i limiti d'informazione del suo libro, Girolamo lo inserisce consapevolmente nella tradizione biografica greca e latina, di cui ricorda vari nomi importanti, oltre quello di Svetonio, da cui è dedotto il titolo stesso dell'opera. I limiti che Girolamo riconosce a questo suo scritto sono reali: rispetto alle ampie biografie del *de poetis* suetoniano, quelle del nostro autore sono poca cosa, e la sua informazione resta molto al di sotto anche di quel-

la di Eusebio. Ciò nonostante l'opera è significativa nella storia del rapporto sempre tanto dialettico tra cultura cristiana e cultura pagana: con essa infatti Girolamo da una parte esprime orgogliosamente la consapevolezza che anche nel campo delle lettere ormai i cristiani si sono portati al livello dei pagani e ad essi li contrappone; dall'altra inserisce scientemente la sua opera nel solco della tradizione letteraria pagana, significando così continuità e insieme originalità del nuovo rispetto all'antico.

III. La separazione tra Oriente e Occidente (dal quinto al settimo secolo)

I. Decadenza di Alessandria e Antiochia

1. *Uno sguardo d'insieme*

Il 24 agosto del 410 le orde barbariche di Alarico entravano a Roma e cominciavano a mettere a sacco la Città Eterna. I contemporanei percepirono pienamente l'eccezionale significato dell'evento, che di fatto segnò un decisivo momento di svolta nella storia del mondo tardoantico, e oggi gli studiosi tendono a fissare a questa data, più che al 476, l'effettiva fine dell'impero romano in Occidente. In Oriente, invece, la struttura statale, ben più salda e meglio radicata socialmente ed economicamente, resistette agli urti di invasori di diversa provenienza, dando inizio a una lunga fase di trapasso che gradualmente, anche a costo di dolorose perdite, avrebbe portato l'impero a primeggiare ancora una volta. Prima conseguenza, perciò, della crisi provocata dalle invasioni dei barbari fu, dal nostro punto di vista, il distacco, destinato a diventare sempre più radicale, tra le cristianità d'Oriente e d'Occidente. In realtà, già nel corso del IV secolo, nel contesto della crisi ariana, c'erano stati momenti di frattura anche grave tra le due parti della cristianità ma l'unità era stata sempre, nel giro di qualche anno, ristabilita e la conclusione della lunga crisi aveva portato pure, tra i tanti esiti, all'unità non solo religiosa ma anche culturale del mondo cristiano nel nome dell'ortodossia cattolica e della filosofia platonica. Era per altro un'unità precaria, perché le due parti del mondo cristiano presentavano proprio a livello culturale un'evidente sfasatura, in quanto al declino letterario che già cominciava ad avvertirsi in Oriente si contrapponeva la grande vitalità delle lettere cristiane di fine IV secolo/inizio del V in Occidente, e motivi di attri-

to dottrinale e politico non mancavano: perciò la nuova situazione politica determinata dalla presenza condizionante dei barbari nella parte occidentale dell'impero, non tanto provocata quanto evidenziata in tutta la sua gravità dall'evento del 410, dette l'abbrivio alla latente tendenza centrifuga anche in ambito cristiano col risultato che quella precaria unità culturale andò subito in pezzi.

Si è accennato all'incipiente declino delle lettere cristiane in Oriente agl'inizi del V secolo, un declino per così dire fisiologico, data la lunghissima attività che si era prolungata dal tempo dello gnosticismo in poi con fasi alterne ma sempre con buona vitalità, nel senso che il proliferare delle richieste di carattere soprattutto dottrinale aveva sempre trovato adeguato riscontro a livello letterario, e soprattutto dopo l'eccezionale attività del IV secolo un periodo di ristagno va ritenuto naturale: ma a trasformarlo da fisiologico in patologico valse il diffondersi di quel clima d'intolleranza, quasi di terrorismo dottrinale e culturale cui già si è fatto cenno. Le ripercussioni della controversia origeniana, dati i caratteri tanto specifici del metodo di ricerca che Origene aveva lasciato in eredità alla scuola di Alessandria, non potevano non riuscire devastanti in ambito culturale; e ad esse si aggiunse la ripresa delle ostilità tra Alessandria e Antiochia a causa della crisi nestoriana, destinata a proseguire senza soluzione di continuità in quella monofisita: i due più importanti ambienti culturali della cristianità d'Oriente ne furono letteralmente travolti. Ad Alessandria, infatti, col declino della scuola viene a mancare il principale centro propulsore di cultura, e l'ambiente monastico non riesce a rimpiazzarlo vuoi perché esso in Egitto era mediamente ancora di livello piuttosto basso vuoi perché le tendenze autonomistiche innescate dalle ripercussioni politiche dei contrasti dottrinali trovavano sempre più valida espressione nella produzione letteraria in lingua copta, avvertita coscientemente come riaffermazione dell'identità autoctona in opposizione al dominante ma ormai fatiscente ellenismo. Nell'Antiochia di fine IV secolo la situazione letteraria era indubbiamente più florida che non ad Alessandria, ma qui l'effetto delle crisi nestoriana e monofisita ebbe effetti ancora più dannosi che non ad Alessandria, e anche nella Siria globalmente considerata le lettere cristiane in lingua greca ben presto ebbero a subire la concorrenza della letteratura in lingua siriaca, la cui fioritura va spiegata con le stesse motivazioni che abbiamo addotto per la letteratura in lingua copta,

anche se in questo ambiente la letteratura monastica in lingua greca manifestò vitalità ben più forte che non in Egitto. Tracciato così il quadro di carattere generale, basteranno solo pochi cenni più dettagliati ai pochi rappresentanti ancora di qualche rilievo.

2. *Sinesio*

Nel 410 la comunità cristiana di Cirene elesse vescovo questo ricco e stimato laico, regolarmente coniugato, che si era fatto apprezzare per alcune coraggiose iniziative a favore della cittadinanza tartassata dalle tasse e minacciata dai predoni del deserto. Non era una novità che, in dispregio alle norme canoniche, un laico venisse innalzato alla più alta carica ecclesiastica saltando d'un balzo tutti i gradi intermedi della gerarchia, e neppure che il vescovo fosse chiamato ormai anche a sopperire alle carenze sempre più gravi dell'amministrazione civile. Ma in questo caso la novità c'era e stava nel fatto che Sinesio non era neppure cristiano, bensì pagano. E se egli era disposto a sacrificare la sua quiete e la vita facile che conduceva per venire incontro alle esigenze dei suoi concittadini, non era altrettanto disposto a sacrificare alcune convinzioni filosofiche personali di stampo platonico, che gli sembravano poco compatibili con la dottrina cristiana: preesistenza dell'anima, eternità del mondo, cui si aggiungeva la significazione meramente simbolica annessa alla dottrina cristiana della risurrezione finale dei corpi. Chiamato a risolvere la questione, il patriarca di Alessandria Teofilo, da buon politico qual era, accettò le condizioni, e Sinesio fu vescovo: buon vescovo, possiamo aggiungere, sollecito della salute spirituale e materiale del suo gregge e sempre all'altezza del suo gravoso compito. Nel contesto di una produzione letteraria non di secondo piano, comprendente alcuni scritti di vario argomento più o meno filosofico e un ampio epistolario di grande importanza per farci conoscere l'uomo e il suo ambiente, ci sono anche alcuni inni di argomento specificamente cristiano, accanto ad altri di contenuto platonico, scritti secondo i canoni della metrica classica e nello stilizzato dialetto dorico letterario: vi leggiamo l'esaltazione del Figlio della Vergine, l'adorazione dei Magi, la discesa di Cristo nell'Ade, la glorificazione della Trinità.

L'aspetto più sorprendente di questi inni è che essi furono composti quasi tutti prima della conversione e dell'elezione episcopale: cioè,

Sinesio già allora dimostrava di padroneggiare alcuni temi fondamentali della dottrina cristiana e di essere parecchio avanti nell'interpretazione platonica del cristianesimo o cristiana del platonismo, per cui la triade neoplatonica Uno - Nous - Anima del mondo veniva a coincidere con la Trinità cristiana e il Logos della tradizione filosofica s'identificava con Cristo. Sta proprio qui il maggior significato della vicenda di Sinesio: essa ci attesta quanto ormai si fossero avvicinate l'un l'altra, con reciproci scambi, le due ideologie sotto il comune profilo delle preoccupazioni morali e del continuo tendere a sempre maggiore perfezione interiore. In altri termini, al di là di certi aspetti singolari della sua vicenda, Sinesio ci si presenta come rappresentante emblematico di un certo tipo di quello che è stato definito il *demichrétien*. Il termine suona indubbiamente dispregiativo, in quanto connota soprattutto il miscuglio di credenze cristiane e pagane, generosamente condito di superstizione, che caratterizzava il credo religioso di tante persone di modesto livello culturale, disposte ad accettare qualcosa del nuovo ma senza rinunciare a qualcosa del vecchio. Ma qui il termine viene adoperato con ben altra accezione: a significare, cioè, il credo religioso di persone di alto livello sociale e di elevata caratura culturale, capaci perciò di operare sintesi personali tra la filosofia greca, evidentemente la platonica, e la dottrina cristiana. Il caso di Sinesio è conosciuto sia per la singolarità dei fatti sia per l'attività letteraria del protagonista: ma è facile ipotizzare che casi analoghi, anche se di minore rilevanza all'esterno, non saranno stati infrequenti, là dove il peso delle forti convergenze ideologiche tra cristianesimo e platonismo e soprattutto della comune aspirazione all'elevazione dello spirito aveva la meglio sulla remora frapposta dalla consapevolezza delle altrettanto forti divergenze.

3. Cirillo

Con lui, successore dello zio Teofilo quale patriarca di Alessandria, ci rituffiamo nel clima turbinoso e violento della lotta politica di contenuto dottrinale, caratterizzata, anche nel confronto con gli standard di tutto rispetto cui ci aveva assuefatti la controversia ariana del IV secolo, da massima asprezza e minimo scrupolo. La contrapposizione è ancora una volta tra Alessandria e Antiochia, ma questa volta il tema è ben più scottante di quello esegetico, in quanto tale da coin-

volgere a fondo la partecipazione della massa dei fedeli. Abbiamo già rilevato che la persona di Cristo, in cui si uniscono divinità e umanità, aveva cominciato a porre problemi già alle prime generazioni cristiane, e i problemi erano continuati per tutto il II e III secolo, interessando però soprattutto il rapporto tra Cristo e il Padre; ma prima ancora che, con la conclusione della controversia ariana, questo rapporto apparisse plausibilmente definito, la discussione si era spostata di nuovo, con Apollinare, all'interno stesso della persona di Cristo, per cercare di capire in che modo umanità e divinità potessero coesistere in un unico soggetto. Abbiamo già visto come, in opposizione ad Apollinare, i dottori antiocheni fossero propensi a mettere l'accento soprattutto sull'integrità delle due nature, a punto tale da compromettere l'unità del soggetto: questa unità, meglio tutelata ad Alessandria a costo di relegare la componente umana di Cristo in posizione di assoluto subordine rispetto a quella divina, viene ora riaffermata da Cirillo, a partire dal 430, in polemica con Nestorio, in una lotta senza quartiere, in cui la dimensione politica (conflitto di primazia tra Costantinopoli Alessandria e Antiochia) affianca quella specificamente religiosa, fin quasi a metterla in ombra.

A questa polemica Cirillo dedicò larga parte della sua attività letteraria, con una serie di scritti in cui inizialmente l'impostazione unitiva della cristologia alessandrina viene presentata, per motivi di opportunità politica, a volte in termini che non escludono la possibilità di dialogo e altre volte, invece, in forma volutamente esasperata, alla ricerca dello scontro frontale: in questo senso il tono, pur ben poco conciliante, della seconda lettera a Nestorio suona addirittura moderato rispetto alla durezza dei dodici anatematismi. Ottenuta nel 431 la condanna e la deposizione dell'avversario (concilio di Efeso), Cirillo preferì in seguito ammorbidire ancora di più la presentazione della sua dottrina alla ricerca della pacificazione con l'ambiente antiocheno (Patto di unione del 433); ma ancora dopo, di fronte alle reazioni negative dei suoi stessi sostenitori, tornò alla prediletta formulazione fortemente unitiva («una sola natura del Logos incarnata»), che, codificata nelle due *Lettere a Successo*, avrebbe rappresentato, insieme con gli anatematismi, la *pièce de resistance* del successivo monofisismo. Più in generale, l'ampia produzione letteraria di Cirillo dedicata a trattare questo problema, pur coerente nelle linee di fondo, presenta scompensi vari, soprattutto di natura terminologica, deter-

minata dai diversi contesti politici in cui, di volta in volta, il patriarca ebbe a operare: tali scompensi e il clima di esasperata tensione che Cirillo a bella posta alimentò a danno di Nestorio, avrebbero pesato negativamente sul lungo prosieguo della controversia.

Nonostante questo primario interesse, Cirillo trovò tempo e modo di dedicarsi ad altra attività letteraria, tra cui anche alla confutazione del *Contro i galilei* dell'imperatore Giuliano. Fu notevole soprattutto la sua attività esegetica, dove egli risentì, molto più che non Didimo, gli effetti della contrapposizione con gli antiocheni, nel senso che moderò grandemente, rispetto a quello e quindi a Origene, la componente allegorizzante dell'interpretazione dell'AT *(Commento a Isaia)* o comunque vi affiancò un forte interesse per il significato storico del testo interpretato *(Commento ai profeti minori)*: soprattutto egli ha lasciato cadere il rapporto dei due livelli interpretativi con la distinzione platonica di due livelli di realtà, che aveva costituito il fondamento teorico dell'esegesi di Origene e di Didimo. Nonostante queste profonde limitazioni, l'esegesi cirilliana nello spirito, oltre che nella terminologia, resta alessandrina, perché si prefigge come metodo e obiettivo la ricerca e la valorizzazione del senso spirituale, sentito come più vero e autentico rispetto a quello letterale: ne è esempio l'ampia allegorizzazione che si avverte nel *Commento a Giovanni*. Anche in questo atteggiamento si riflette quella che ci appare la dote fondamentale di Cirillo, la capacità di far coesistere pragmatismo e tradizione, senza troppa preoccupazione per i princìpi teorici di fronte alle esigenze primarie della prassi, ma non a punto tale da non salvare almeno un residuo di coerenza.

4. Nestorio e Teodoreto

Abbiamo avuto già occasione di accennare a Nestorio. Antiocheno come il Crisostomo, come quello rinomato per eloquenza e dottrina, anch'egli fu vescovo di Costantinopoli (430 ca.) e nello scontro con Cirillo sembrò rinnovare la vicenda che aveva contrapposto Giovanni a Teofilo di Alessandria. Ma Nestorio fu meno cauto, in materia dottrinale, di quanto fosse stato Giovanni, o forse Cirillo fu più abile di quanto non fosse stato Teofilo nello scegliere il terreno della lotta: fatto sta che, mentre il Crisostomo venne riabilitato solennemente solo pochi anni dopo la morte in esi-

lio, Nestorio era destinato a rimanere gravato per lunghi secoli dalla taccia di eretico, e solo di recente si è cominciato a rendergli giustizia: ma ciò non vale a restituirci quei discorsi per i quali aveva acquistato tanta fama. In effetti Cirillo si giovò abilmente di certe incongruenze tipicamente antiochene in materia cristologica, per risolvere a suo vantaggio una questione che era soprattutto di potere e prestigio politico. Ma il conflitto, da lui innescato con poca prudenza e nessun rispetto delle più elementari norme di correttezza, affondava le radici, come abbiamo già accennato, in un contrasto di fondo, che contrapponeva le cristologie, rispettivamente unitiva e divisiva, di Alessandria e di Antiochia. Il contrasto, alimentato da motivazioni non solo politiche ma addirittura etniche (insorgenza delle nazionalità autoctone di Egitto e Siria contro il dominante ellenismo), era destinato a secolare svolgimento e a terminare senza vincitori né vinti. Qui basterà rilevare che esso sconvolse profondamente ambedue gli ambienti, aggravando un declino culturale che già cominciava ad apparire evidente.

L'ultimo rappresentante antiocheno di alta statura dottrinale e culturale cui rivolgiamo la nostra attenzione, fu Teodoreto, vescovo di Cirro (Siria), grande nemico di Cirillo in politica, ma esponente della tradizione antiochena meno radicale di Diodoro e Teodoro. Infatti in ambito esegetico il rigoroso letteralismo dell'interpretazione delle lettere di Paolo si attenua alle prese con l'AT *(Commenti, Salmi, Isaia, Geremia),* in programmatica opposizione a Teodoro per un certo recupero di tradizionali tipologie e soprattutto per la riaffermazione del significato spiritualmente cristologico ed ecclesiale di tante pagine degli antichi libri, addirittura dell'intero *Cantico dei cantici*, in cui Teodoro aveva ravvisato soltanto una collana di canti di amore profano. In ambito dottrinale Teodoreto seppe far tesoro delle prime vicende del contrasto con Alessandria, tanto dolorose per la patria di Nestorio, accettando certe istanze unitarie della cristologia alessandrina, sì da maturare un rimarchevole equilibrio tra la distinzione delle due nature in Cristo e l'unità della persona, destinato a essere sanzionato dalla formula di fede calcedonese del 451. Più in generale, per il carattere compendiario di tanta sua esegesi e per l'uso di valorizzare nella discussione teologica, oltre i dati scritturistici, anche le testimonianze dei teologi del III e IV secolo, Teodoreto appare tipico rappresentante di una cultura che comincia a declinare, comin-

ciando ad avvertire l'esigenza della sintesi e del compendio comprensivo e a richiedere piuttosto l'adesione al dato tradizionale che non la novità: ma la tendenza è ancora incipiente, e Teodoreto va apprezzato, per originalità d'impostazione capacità di comprensione e ampiezza d'interesse, quale esponente ancora di tutto rispetto della migliore stagione culturale di Antiochia cristiana.

II. Letteratura d'ambiente monastico

1. *Dottrina ed esegesi*

Nella chiesa antica l'attività letteraria ebbe sempre essenziale carattere di funzionalità, nel senso che, tranne rarissime eccezioni, le opere più disparate per genere argomento valore erano composte per venire incontro a esigenze comunitarie. Stante questo carattere, è ovvio che la decadenza dei due maggiori centri culturali dell'Oriente cristiano non abbia determinato affatto il ristagno completo dell'attività letteraria, in quanto continuavano a sussistere tutte le esigenze cui quella attività era chiamata a rispondere: il livello medio della produzione letteraria della metà del V al VII secolo è molto più modesto rispetto al III e IV secolo, tuttavia si continua a scrivere. Gli argomenti sono, come prima, i più vari, e qui, anche se solo di passaggio, va ricordata anche un'ampia produzione poetica finalizzata al canto liturgico, che ha nel *kontakion* il tipo di componimento più caratteristico e in Romano il Melode, attivo nella prima metà del VI secolo, il rappresentante più qualificato: se accomuniamo questa letteratura sotto l'etichetta unificatrice dell'ambiente monastico è soltanto per comodità, in quanto la maggior parte degli autori fu appunto di estrazione monastica. Il monachesimo infatti ha ormai raggiunto nel V secolo massima diffusione e rappresenta in ogni senso la manifestazione più significativa della cristianità orientale, perciò anche in ambito culturale. Se infatti – come abbiamo sopra rilevato – il monachesimo egiziano ci appare di modesto livello culturale e soprattutto comincia a esprimersi in lingua copta, in Siria e soprattutto in Palestina il livello medio è senz'altro più alto e la lingua greca continua a reggere il confronto, come mezzo di espressione, di fronte a quella siriaca. A questo proposito va rilevata la componente pole-

mica: sono infatti i nestoriani e i monofisiti che, in odio al difisismo ufficiale dell'impero bizantino, amano esprimersi sia in siriaco sia in copto; e là dove continuano a scrivere in greco, le loro opere, in quanto eretici, per lo più non sono giunte a noi nella lingua originale ma proprio in traduzione siriaca o copta.

È questo il caso degli scritti di Severo di Antiochia, il più importante dei teologi attivi tra il V e il VI secolo, monaco a Gaza e per alcuni anni patriarca di Antiochia, di osservanza monofisita. Grande predicatore *(Omelie cattedrali)* e polemista implacabile nel difendere il monofisismo di ascendenza cirilliana contro i difisiti (*Contro l'empio grammatico,* ecc.), pur capace di sfruttare ai suoi fini le più sottili risorse della dialettica con piena originalità, egli ci appare figlio del suo tempo per la frequenza con cui infarcisce le sue pagine di una miriade di citazioni di autori precedenti, soprattutto di Atanasio e Cirillo. Il ricorso alla dialettica raggiunge la più piena espressione nel suo principale avversario, Leonzio di Bisanzio *(Contro nestoriani ed eutichiani):* il discorso teologico si fa ormai sempre più rarefatto, alla ricerca dell'argomentazione sottile, che sostituisca la densità del pensiero e in cui i grandi temi della polemica appaiono ormai estenuati dal troppo prolungato contendere. La stessa ripetitività avvertiamo in ambito esegetico, coll'aggravante che in essa manca anche quell'aderenza a temi di scottante attualità che in qualche modo vitalizza la letteratura dottrinale. Qui più che qualche personalità comunque di un certo spessore (Olimpiodoro, Gregorio di Agrigento) va rilevata, come segno tipico dei tempi che si ripiegano sull'autorità della tradizione piuttosto che cercare novità, il sorgere e il diffondersi delle cosiddette Catene esegetiche: si tratta di raccolte di passi esegetici di commento a libri della Sacra Scrittura, messe insieme ricavandole da commentatori antichi, in modo da fornire, per ogni versetto biblico, un ventaglio, più o meno ampio, di interpretazioni diverse. A queste raccolte, giunte a noi in gran numero e in parte ancora inedite, dobbiamo la frammentaria conoscenza di scritti esegetici anche di grandi autori (Origene, Apollinare, Evagrio, Teodoro), non giunti a noi integralmente. Un cenno a parte meritano i *Commenti all'Apocalisse* di Ecumenio e Andrea di Cesarea (VI sec.), in quanto sono i primi commentari dedicati in Oriente a questo scritto neotestamentario, con ritardo di due secoli rispetto all'Occidente. Tale ritardo fu provocato dal sospetto che in Oriente per diversi secoli aveva gravato su

questo scritto a causa del grande uso che di esso avevano fatto i millenaristi, per cui anche la sua inserzione nel canone degli scritti neotestamentari fu lungamente contestata.

2. *Scritti agiografici e ascetici*

La letteratura di cui abbiamo qui sopra brevemente trattato può dirsi di ambiente monastico solo perché gli autori furono in gran parte monaci, non certo per gli argomenti di cui si sono occupati. Ora, invece, ci accostiamo proprio alla vita monastica con una serie di opere che alcuni monaci hanno dedicato a fissare e celebrare il ricordo di altri monaci; siamo nella scia della letteratura degli apoftegmi e delle biografie monastiche, con una dilatazione del genere letterario in sintonia con la sempre maggiore importanza che l'istituto monastico veniva acquistando. Vediamo così che le brevi biografie di Palladio e altri si amplificano in quelle ben più ampie e impegnative di Cirillo di Scitopoli in Palestina (prima metà del VI secolo): *Vita di Saba, di Ciriaco, di Teodosio*, ecc., dove la presenza dell'elemento leggendario e fantastico non è tale da infirmare – come, invece, troppo spesso in Occidente – il valore documentario dei testi, importanti, tra l'altro, per farci conoscere tanti dettagli della controversia origeniana, che nel VI secolo infuriò soprattutto nei monasteri palestinesi. Ma continua anche la letteratura aneddotica degli apoftegmi, che vanta ora il suo capolavoro nel *Prato spirituale* di Giovanni Mosco, monaco attivo nel VI secolo in varie sedi di Palestina Egitto e Siria, che in una raccolta di trecento aneddoti ha voluto presentare al lettore e all'ascoltatore il modo di vivere e operare dei monaci d'Egitto, tuttora i più famosi: come in altre raccolte del genere, gli argomenti sono vari, dall'evento miracoloso alla felice sentenza, dal superamento della tentazione all'inaspettata conversione. È tutto un mondo omogeneo al fondo e pure quanto mai vario nel suo modo di esprimersi, che viene rappresentato in mille dettagli che accostano, direi visivamente, il lettore alla vita difficile e insieme affascinante del deserto.

La spiritualità della vita monastica, che le opere qui sopra ricordate ci fanno toccare nella sua quotidiana concretezza ma per certo un po' tangenzialmente, si esprime in modo più diretto in altri scritti, che in questo senso ci appaiono strettamente apparentati tra loro, anche se diversi quanto al genere letterario: p. es., Barsanufio, mona-

co di Gaza nella prima metà del VI secolo, tratta di problemi vari di vita spirituale, e anche di dottrina e altro, in una nutrita serie di lettere, mentre Antioco, monaco a Gerusalemme più o meno circa un secolo dopo, preferisce dedicarsi al genere delle sentenze morali. Cronologicamente situato tra l'uno e l'altro, Giovanni Climaco, monaco nel Sinai, ci ha lasciato nella *Scala del paradiso* un'opera di concezione più unitaria che, come recita il titolo, vuole essere guida al monaco nell'ascesa alla perfezione cristiana, ripartita in trenta gradini, e si fonda sull'effettiva esperienza della meditazione qual era, o doveva essere, praticata nei monasteri di Palestina. A ogni gradino corrisponde un discorso: si comincia con la rinunzia al mondo, si continua con la penitenza, la compunzione, l'obbedienza, il discernimento per tener lontani i diversi peccati, fino alla pratica delle virtù più importanti che culmina nel conseguimento dell'*esychia*, la tranquillità interiore, la pace spirituale, e poi dell'*apatheia*, distacco completo da ogni realtà mondana e corporea, che permette il dialogo con Dio e il raggiungimento del paradiso in terra. Siamo nel solco della spiritualità evagriana, volgarizzata, per così dire, e applicata dettagliatamente alla concreta esperienza della vita monastica: a ben altro livello speculativo ci innalziamo con i due ultimi grandi rappresentanti della spiritualità monastica greca in età protobizantina, lo Pseudo-Dionigi e Massimo il Confessore.

3. Lo Pseudo-Dionigi

Dal tardo IV secolo in poi la letteratura dedicata alla controversia cristologica è costellata di falsi, diffusi allo scopo di accreditare le dottrine in contrasto adducendo l'autorità di qualche importante teologo del tempo andato, sotto il cui nome veniva fatta conoscere la falsificazione. Ho parlato genericamente di dottrine in contrasto, perché questo edificante procedimento fu comune alle due parti contrapposte: come è stato osservato, la parte che di volta in volta, nel convulso e complicato *iter* della controversia, si trovava in difficoltà, cercava di reagire invocando in suo soccorso con questo mezzo l'autorità degli antichi. Era tanto diffusa l'abitudine alla frode letteraria che quando, verso la fine del V secolo, un ignoto autore, quasi certamente un monaco, compose un intero *corpus* di scritti di teologia, pur interferendo questi in modo tutto affatto marginale con i temi della con-

troversia e potendo perciò egli farli conoscere senza apprezzabile pericolo sotto il suo nome, per accreditarli maggiormente pensò bene di attribuirli a un personaggio importante delle origini cristiane, teologicamente neutro quanto agli argomenti cristologici allora dibattuti e che invece era stato in rapporto addirittura con Paolo, cioè quel Dionigi l'Areopagita di cui gli *Atti degli apostoli* fanno cenno a 17, 34. A dire il vero, ci fu chi allora subodorò la frode, ma in complesso l'attribuzione s'impose, e gli studiosi moderni, pur avendo messo in luce il falso e anche l'ampia utilizzazione che vi è stata fatta degli scritti del neoplatonico Proclo, nonostante i loro sforzi non sono riusciti a dare un nome preciso a questo personaggio, che perciò si suole definire come lo Pseudo-Dionigi. Il *corpus* di scritti da lui elaborato comprende ben quattro trattati e undici lettere, il tutto confezionato in modo da dare una visione organica della teologia mistica, cioè quella che tratta della capacità che l'uomo ha di conoscere Dio e di partecipare di lui, e dei limiti di questo rapporto.

Lo schema di base che struttura tutto il discorso dionisiano è quello neoplatonico della successione *monè* (stabilità) *proodos* (progressione) *epistrophè* (conversione e ritorno): la *monè* appartiene a Dio, assolutamente trascendente, anche al di sopra dell'essenza *(hyperousios)*, e perciò inconoscibile nella sua natura; questo Dio, che Dionigi ama chiamare Tearchia, è concepito trinitariamente per certo in omaggio alla dottrina ufficiale della chiesa, ma va rilevato che il ritmo ternario, anch'esso ereditato dal platonismo, pervade ogni aspetto della teologia dionisiana; la *proodos* consiste nella produzione degli esseri, quale effetto della sovrabbondanza dell'amore divino; l'*epistrophè* è il ritorno a Dio di questi esseri, un ritorno che è individuale ma viene mediato dalla gerarchia ecclesiastica e da quella angelica. Il procedimento anagogico mediante il quale l'intelligenza dell'uomo gradualmente s'innalza per tornare a Dio si sviluppa tramite la dialettica dei simboli e delle idee: sia la Scrittura sia la liturgia sono gremite di espressioni e gesti che, al di là della loro letteralità e fattualità, evocano simbolicamente la trascendente realtà divina e perciò permettono un primo avvicinamento a essa da parte dell'intelligenza. Ulteriore progresso si ha con la considerazione dei nomi divini (Bene Essere Vita Sapienza, ecc.) mediante il metodo sia dell'affermazione sia della negazione, in quanto Dio è privo di nomi nella sua trascendenza, ma anche oggetto di tutti i possibili nomi, in quanto causa di

tutti gli esseri. Progressivamente affinata da questo esercizio intellettuale e ascetico l'intelligenza arriva nell'estasi all'esperienza ineffabile dell'incontro con Dio.

4. *Massimo il Confessore*

L'influsso dello Pseudo-Dionigi, che fu notevole in Oriente e lo sarebbe stato ancora di più in Occidente, si esercitò anche su Massimo il Confessore (prima metà del VII secolo), in cui ritroviamo i temi fondamentali dell'ascesa a Dio e dell'unione con lui, trattati però con molto maggior gusto, rispetto a Dionigi, per la sottigliezza dialettica e la discussione raffinata. Ma rispetto a Dionigi che, almeno per quanto consta a noi, evitò il coinvolgimento diretto nel dibattito cristologico, Massimo si caratterizza soprattutto per la sua piena e appassionata partecipazione, coronata dal martirio, all'ultima fase della interminabile controversia, quella che si suole definire monotelita. Di fronte all'irriducibile opposizione tra monofisiti e difisiti sul tema di una o due nature di Cristo, l'imperatore Eraclio e il patriarca di Costantinopoli Sergio proposero una formula di compromesso: due nature ma una sola volontà del Cristo incarnato. Ma la formula fu avversata sia dai monofisiti radicali sia dai difisiti intransigenti, fra cui, insieme con Sofronio, patriarca di Gerusalemme, ci fu appunto anche Massimo: gli sembrava infatti che anche questa formula ledesse in modo intollerabile l'integrità della natura umana assunta da Cristo, in quanto due nature non si possono considerare integre e complete se non sono fornite ognuna della propria volontà. Questa posizione dottrinale, che fu anche della chiesa romana, Massimo non soltanto difese in molti scritti, ma sostenne anche vittoriosamente in un pubblico dibattito tenuto nel 645 a Cartagine con Pirro, già patriarca di Costantinopoli. Fu per questa sua attività, avversa alla politica imperiale, che Massimo fu condannato e dolorosamente punito.

L'affermazione dell'integra umanità di Cristo in Massimo non è soltanto l'argomento centrale della posizione da lui difesa nella controversia cristologica ma s'inserisce organicamente in una concezione globale del mondo e dell'uomo considerati nel rapporto con Dio. Infatti, a differenza di Dionigi, nella cui sintesi il Cristo incarnato non riveste certo un posto centrale, in Massimo Cristo è il centro del mondo e della storia in quanto nella sua incarnazione si è realizzata

la sintesi suprema tra Dio e la realtà finita e in lui sono state superate le divisioni che, a causa della corruzione e del peccato, avevano allontanato il creato da Dio: tutto si ricapitola in Cristo, e la chiesa, corpo di Cristo, sta a metà tra mondo naturale e mondo soprannaturale. Nel concepire il mondo finalmente e completamente riconciliato con Dio in Cristo, al di là dell'influenza di Paolo Ireneo e Dionigi, il Confessore ha sentito forte quella di Origene, nonostante la critica che gli ha mosso, non abusata e futile come quelle di Epifanio, Girolamo e tanti altri ma una volta tanto di forte spessore dottrinale. Massimo infatti non ha accettato l'ipotesi origeniana di un peccato iniziale che avrebbe allontanato dal riposo in Dio le creature razionali e di conseguenza dato inizio al ciclo delle generazioni al fine del loro graduale recupero: allo schema *stasis* - *kinesis* - *genesis* dell'alessandrino egli ha opposto lo schema *genesis* - *kinesis* - *stasis* che non penalizza la generazione e vede nel movimento il necessario tramite per cui il creato raggiunge la quiete in Dio per tramite di Cristo. Quiete completa anche quanto al numero degli eletti, perché svariati accenni che si colgono nelle opere di Massimo, per quanto coperti, fanno capire che egli ha condiviso l'ipotesi origeniana del recupero finale completo di tutte le creature razionali (apocatastasi), anche se per prudenza ha preferito evitare l'affermazione aperta.

Massimo ci appare come l'ultima personalità, nell'ambito della letteratura patristica orientale, dotata di autentica originalità. Di un cinquantennio posteriore a lui Giovanni Damasceno volle essere soprattutto fedele sistematore e divulgatore di quanto prima di lui era stato dottrinalmente elaborato e dogmaticamente definito. Possiamo perciò mettere fine qui a questo sommario ragguaglio della letteratura cristiana antica in lingua greca.

III. In Occidente: Agostino

1. *L'uomo e il letterato*

Abbiamo chiarito sopra il motivo per cui, pur essendo stati Girolamo e Agostino pressoché contemporanei, essi debbano essere considerati rappresentanti di due distinti momenti della storia della cultura e delle lettere cristiane. Ora, in omaggio all'apprezzamento in

parallelo di cui questi due autori sono spesso fatti oggetto nella manualistica, precisiamo che, oltre un ricco, non sempre cordialissimo rapporto epistolare, Agostino ebbe in comune con Girolamo grande perizia nello scrivere, con predilezione ancora maggiore per il fitto gioco di simmetrie e antitesi di breve respiro, alla maniera asiana. Ma le affinità si fermano qui, perché Agostino scarseggiò di sensibilità filologica, e di contro abbondò eccezionalmente di capacità speculativa, di straripante originalità, fino a costituire sotto questo aspetto un *unicum* nell'intero arco della letteratura latina. Ci si aggiunga un carattere esuberante e appassionato, dubbioso a lungo circa la via da scegliere, perché insoddisfatto sia della superficiale *institutio* cristiana impartitagli in Africa sia delle velleità intellettuali dei manichei sia della sterilità dello scetticismo accademico: ma una volta che questi dubbi furono rimossi dal contatto con i *libri Platonicorum* e dalla predicazione di Ambrogio, la sua conversione all'impegno cristiano, prima già da laico e poi soprattutto come chierico, lo ebbe campione fermissimo della più intransigente ortodossia, che in qualche caso, come nel contrasto con Pelagio, tendeva a identificarsi ambiguamente con la sua personale riflessione.

Questa tendenza maturò gradualmente, a mano a mano che, svanite presto le illusioni di una vita dedita all'*otium* filosofico e letterario concepite a Cassiciaco, quale ce le presentano i giovanili *Dialogi*, il diretto impegno con la vita ecclesiale della natia Africa lo metteva a quotidiano contatto con la realtà di un'attività religiosa di faticosa *routine*, divisa tra la cura defatigante di una folla di fedeli di modestissimo livello morale e culturale e la sgradevole polemica con avversari, quali erano i donatisti, fanaticamente attaccati alle loro elementari convinzioni e impenetrabili agli argomenti della ragione, cui senza apprezzabile esito Agostino prestava le sue doti di dialettico lucido e sottile. La sua schiacciante superiorità speculativa, che rende impossibile un dialogo pari a pari con chiunque altro in Occidente e soprattutto in mezzo agli sprovveduti africani, se da una parte lo costringeva in un isolamento intellettuale esposto alla tentazione dell'autocompiacimento, dall'altra gli assicurò per tempo un'autorità che in Africa di fatto era illimitata, e che, coniugandosi con un'attività senza risparmio nella pastorale anche letteraria, incise in misura decisiva sul futuro culturale della cristianità occidentale, che per lunghi secoli avrebbe guardato a lui come alla principale fonte di luce dot-

trinale. Quanto all'Africa, egli promosse soprattutto nel clero e in polemica con i donatisti un'azione di risveglio pastorale e culturale, i cui frutti si sarebbero avvertiti di lì a non molto, durante i difficilissimi tempi della dominazione vandalica. Data la vastità della sua opera scritta, giuntaci quasi per intero, più che mai questo nostro cenno tanto sommario dovrà limitarsi a coglierne solo qualcuno dei caratteri più rappresentativi.

2. *L'opera*

Al centro della sua attività pastorale, come di ogni altro vescovo responsabile del suo tempo, ci fu la predicazione accentrata soprattutto nella spiegazione della Sacra Scrittura, con finalità insieme esegetica e parenetica, che, messa per iscritto e integrata da una quantità di trattati e trattatelli dedicati a temi disciplinari etici e ascetici, fu conosciuta e apprezzata subito, al di là dei confini dell'Africa, in tutto l'Occidente. Parlare in pubblico si addiceva in modo particolare alla sua esuberanza, nutrita da valida formazione retorica e sorretta dalle doti intellettuali che abbiamo detto: difatti predicò spesso e bene, talvolta certo col segreto rammarico di non poter far sfoggio delle sue qualità di fronte a un uditorio capace di apprezzarle adeguatamente quale quello di Roma Milano Ravenna, per altro sempre preoccupato di comunicare in modo efficace un messaggio non sempre di evidenza immediata a un pubblico di basso livello culturale, quale era quello suo abituale di Ippona: non solo egli trattò il problema dal punto di vista teorico proponendo un tipo di catechesi differenziata in relazione al diverso livello culturale degli ascoltatori *(de catechizandibus rudibus)*, ma nella prassi abituale riuscì a mettere a punto un tipo di eloquenza insieme semplice ed elaborata, impostata sull'uso accorto di figure retoriche elementari, assonanze ripetizioni rime, tali da impreziosire il linguaggio senza ostacolare, anzi agevolando l'intelligenza dei contenuti. Quanto alla *ratio* esegetica, il suo iniziale aderire, sulla traccia di Ambrogio, a un'interpretazione dell'AT accesamente allegorizzante in funzione antimanichea successivamente, nel *de Genesi ad litteram,* commentario dettato e destinato alla sola lettura, dette luogo a un apprezzamento più equilibrato del senso letterale del testo sacro: ma nella predicazione, sia di sermoni isolati sia di cicli più o meno organici (omelie sui *Salmi* e *Giovanni*), Agostino rimase sempre molto

aperto all'interpretazione spirituale, e perciò all'uso dell'allegoria. La sua fondamentale intuizione, che la difficoltà di interpretare la Scrittura nasce dall'incertezza di capire dove il linguaggio è proprio e dove invece è figurato, è il concetto di base esposto nel trattato di ermeneutica, *de doctrina christiana*: l'analisi del linguaggio in ambito semiotico porta Agostino a formulare la teoria del segno più completa che ci abbia lasciato l'antichità, e in ambito retorico gli suggerisce la rivoluzionaria novità di affiancare i testi della Scrittura e della letteratura cristiana a quelli classici pagani come strumento di base per l'apprendimento scolastico delle norme di retorica.

La polemica contro le eresie vecchie e nuove allora pullulanti, svolta abbondantemente anche nella predicazione, impose ad Agostino un impegno supplementare, cui fece fronte sia mediante pubbliche discussioni con esponenti delle parti avverse sia con la composizione di una lunga serie di trattati contro manichei donatisti pelegiani ariani e altri. La dottrina tradizionale di un unico Dio, trinitariamente articolato, creatore reggitore e giudice del mondo e dell'uomo, è stata da lui approfondita in lungo e in largo, alla luce soprattutto di un senso profondo della presenza continua di Dio uno e trino dentro di noi *(de trinitate)*, sì che per scoprirlo non dobbiamo cercarlo fuori ma ripiegarci su noi stessi *(de magistro)*. D'altra parte, proprio la coscienza di questa presenza ha acuito in Agostino il senso della indegnità dell'uomo, spostandolo gradualmente dall'ottimismo platonizzante dell'iniziale posizione antimanichea, rivendicatrice del libero arbitrio e della sua capacità di operare razionalmente il bene, al pessimismo della maturità, per cui viene negata all'uomo corrotto dal peccato ogni capacità di salvarsi con le sue forze: alla luce della sua personale esperienza, per cui Agostino ha avvertito la propria conversione come dono esclusivo della grazia divina, da lui in nessun modo meritato, egli si è convinto che questa grazia è la protagonista esclusiva, tra tanti peccatori destinati alla perdizione, della salvezza di pochi, a ciò predestinati dall'imperscrutabile giudizio di Dio. È naturale perciò che sia l'ingenua affermazione dei donatisti di costituire la chiesa dei puri sia l'ottimistica convinzione di Pelagio e dei suoi seguaci che l'attuale natura dell'uomo abbia in sé la capacità di non peccare abbiano suscitato l'irriducibile ostilità di Agostino, coerente assertore, come dell'assoluta preminenza della grazia divina quale unica protagonista della salvezza, così della concezione della

chiesa senza macchia e senza ruga intesa come realtà che di fatto si avrà soltanto alla fine del mondo. Un carattere che emerge in piena luce nel complesso imponente di tutta questa letteratura d'argomento dottrinale è l'originalità del suo autore, che addirittura, allorché egli lo ritiene necessario, lo svincola in misura fino allora mai sperimentata dalle pastorie di tradizioni anche venerande in nome di soluzioni avvertite come meglio rispondenti alle attuali difficoltà. Tale originalità rifulge appieno nelle sue opere più famose, ambedue in larghissimo anticipo sui tempi: mi riferisco alle *Confessiones* e al *de civitate Dei.*

Nelle *Confessiones* l'originalità di Agostino sta nell'aver sviluppato il senso dell'interiorità del rapporto dell'uomo con Dio fino a proporre un dialogo tra sé e lui che è tutto svolto in chiave di risonanza interiore della presenza di Dio dentro di sé, avvertito come referente sempre presente, anche se in diverso modo, sia nella meditazione filosofica (ll. X-XI) sia nella riflessione esegetica (ll. XII-XIII) sia nella confessione della propria vita passata (ll. I-IX), così che il rapporto si distende lungo un arco cronologico completo, che parte dal passato e attraverso il presente si proietta nel futuro. L'introspezione raggiunge spesso punte di autentico virtuosismo, là dove o ci presenta certi stati affettivi liminali, in bilico tra sensazioni diverse, p. es., la dolorosa dolcezza del pianto per la morte dell'amico; o ci descrive il tormento della coscienza contesa tra la facile adesione agl'istinti animaleschi dell'uomo intruppato nella massa e la percezione che l'io individuale continua ad avvertire del male che così compie; o ci racconta in lunga drammatica gradazione la crisi che porterà alla decisione della conversione finale, dove anche ogni riferimento a fatti esterni è in funzione della reazione interiore che essi provocano in Agostino, così che, pur di modesto spessore nella loro fattualità – p. es., il racconto di Ponticiano –, acquistano significato essenziale nella trama del tormentato itinerario verso la luce.

Su tutt'altro piano l'originalità del *de civitate Dei:* la lunga riflessione sulla chiesa, pura e impura, imposta dallo scontro con i donatisti, alla luce della tragica risonanza del sacco di Roma del 410 matura in Agostino una concezione del rapporto sacro-profano, chiesa-mondo (cioè, impero), che lo distacca del tutto dall'ottimistica convinzione, di matrice eusebiana e condivisa allora anche nel suo *entourage* da Orosio, della perfetta compenetrazione tra chiesa e stato come

realizzazione del disegno provvidenziale di Dio in ordine al destino del mondo. Invece Agostino a questo punto è convinto che le due entità, le due città – come ama definirle – sono tra loro irriducibili, perché nulla hanno in comune per origine e finalità, e perciò per destino: posto lo schema platonico mutabile (temporale)/immutabile (eterno), in base al quale egli valuta ogni rapporto che si possa avere nel mondo, la città terrena è completamente immersa nella temporalità, mentre la chiesa vi partecipa attualmente ma è indirizzata verso l'eternità. Possibilità di convivenza e compatibilità momentanea, utili ad ambedue, non possono mettere in ombra il dissidio, addirittura ontologico, che le divide e che terminerà solo allorché, alla fine del mondo, tutto ciò ch'è mutabile, e perciò anche la città terrena, avrà fine e rimarrà soltanto ciò che è immutabile ed eterno, e la chiesa vi farà parte.

IV. Le lettere nei regni romanobarbarici

Quando Agostino morì (430), la sua città era cinta d'assedio dai vandali, che di lì a poco l'avrebbero espugnata e messa a sacco. Il riscontro ha valore emblematico: in Oriente, come abbiamo sopra accennato, le lettere cristiane avvertivano già certi segni di declino, allorché la situazione di crisi provocata dalla controversia cristologica, coi suoi decisivi risvolti sociali e anche etnici, si aggiunse ad aggravarlo rapidamente e sostanziosamente; invece nell'Occidente degl'inizi del V secolo l'attività letteraria dei cristiani era in pieno rigoglio, testimoniato, oltre e più che dalla eccezionale presenza di Girolamo e Agostino, dal gran numero di comprimari di apprezzabile livello: basti ricordare Prudenzio, Sulpicio Severo, Rufino, Cromazio, Gaudenzio, Paolino, Orosio: su questa fioritura si abbatté il ciclone delle invasioni dei barbari, che produsse ovunque guasti immani. Esso fu avvertito in modo vario a livello di riflessione storica: qualcuno, come Orosio, con visione ottimistica del tutto estranea ad Agostino con cui pure fu in contatto, sperò ancora nella ripresa dell'impero proprio con l'aiuto dei barbari romanizzati; altri, come Salviano, vide nel flagello la giusta punizione inflitta dalla divina provvidenza ai romani ormai cristianizzati ma non per questo diventati migliori dei pagani, tanto da dimostrarsi peggiori dei barbari; altri, come Avito e Gregorio

Magno, vi scorsero l'inizio della catastrofe precorritrice della fine del mondo. Di fatto il frazionamento dell'unità politica in vari regni romanobarbarici determinò situazioni locali diverse, ma – dove più dove meno – la cultura e le lettere ebbero ovunque a soffrire, e gradualmente si ridussero a essere praticate quasi soltanto da pochi religiosi. Per altro, pur nell'angustia dei tempi, continuò per i motivi sopra accennati una certa attività letteraria e non mancarono, come in Oriente, figure di notevole spessore su cui fermare l'attenzione; e dato che la diversa fisionomia culturale delle diverse regioni e perciò il carattere specifico dei vari percorsi letterari sconsigliano una trattazione globale della materia, il nostro profilo letterario, pur nella sua essenziale brevità, sarà distinto per regioni: Africa Italia Gallia Spagna.

1. *Africa*

Lo scontro tra gli invasori vandali, di fede ariana, e gli africani di fede cattolica (o donatista) fu molto più violento che in altre regioni dell'Occidente pur invase da barbari di osservanza ariana: e proprio intorno al contrasto di fede si polarizzò l'ostilità tra invasori e invasi, sì che cattolicità diventò sinonimo di romanità e le dimensioni politica e religiosa del dissidio si confusero inestricabilmente. Di qui l'insorgere di una forte polemica di carattere dottrinale, destinata a riesumare e aggiornare l'ampia materia trinitaria ch'era stata oggetto della controversia durante il IV secolo: ne derivò una fioritura letteraria di buon livello, anche nell'espressione formale, che continuò anche quando, con la riconquista bizantina, l'Africa fu coinvolta direttamente nell'annosa controversia cristologica che imperversava in Oriente. La capacità di far letteratura a buon livello di contenuto e forma si avverte anche in altri generi letterari, meno frequentati di quello dottrinale ma qualitativamente ben rappresentati, e tanto più ciò risulta evidente se lo confrontiamo con la decadenza che nella stessa epoca si avverte in Gallia e, sia pur in misura minore, in Italia. Spieghiamo in parte questa superiore capacità come effetto dell'azione di risanamento morale e culturale del clero africano perseguita per lunghi anni da Agostino, per cui l'impatto con i barbari trovò un clero ben preparato e che proprio nel contrasto ebbe occasione di affinare ulteriormente il suo livello culturale. Ci si aggiunga che la scuola in Africa, dopo la prima fase di distruzione operata dai van-

dali, si riorganizzò, e che quando la lotta religiosa, da Guntamundo in poi, o si placò o comunque diminuì di violenza, si ebbe anche una fioritura poetica, di carattere eccezionale in quei tempi, che non di poco contribuì a specificare il tono culturale di ambienti per certo molto ristretti ma proprio per questo significativi di una ancora valida coscienza della dignità delle lettere.

La violenza della persecuzione anticattolica scatenata da Geiserico riecheggia di frequente nelle omelie di Quodvultdeus, che con l'efficacia di uno stile che risente evidente l'influsso di Agostino sanno dare corposa espressione, nei più vari contenuti, al senso di angoscia provocato dall'angustia della presente situazione. Alcuni decenni dopo, al tempo della persecuzione di Unerico, la stessa angosciosa percezione della durezza e dell'ineluttabilità della prova ispira il drammatico racconto che della persecuzione vandalica ci ha dato Vittore di Vita: la ricchezza della documentazione, spesso di prima mano, l'apparenta al genere storiografico, ma l'appassionato grido di dolore nella presentazione della ferocia del barbaro e dell'eroismo di tante vittime qualifica il racconto soprattutto come documento polemico che nella sua scoperta *vis* antibarbarica sta a significare che ormai nella coscienza dei cattolici d'Africa cattolicità e romanità di fatto s'identificavano. Non si può perciò far carico a Vittore di evidente parzialità e di indagine poco profonda sui fatti che presenta e le loro cause: il suo racconto ha voluto essere soprattutto documento del dramma vissuto per quasi cinquant'anni da un intero popolo. Questo dramma anche Vittore l'ha vissuto insieme col suo popolo e di esso ha voluto lasciare forte memoria: questa testimonianza impressiona ancora la sensibilità del lettore e non di rado giunge fino al suo cuore.

In appendice alla sua opera Vittore riporta il *Liber fidei catholicae,* cioè il documento dottrinale che i vescovi cattolici presentarono, nel febbraio del 484, al drammatico colloquio che, per ordine di Unerico, si tenne a Cartagine tra esponenti cattolici e ariani e che si concluse con la condanna all'esilio di questi ultimi: è un testo di buona fattura dottrinale, che documenta l'elevato livello della riflessione teologica nell'Africa vandalica. La stessa perizia, infatti, avvertiamo anche in Quodvultdeus e in altri personaggi di maggiore e minor peso. Va a questo proposito precisato che questi teologi africani, oltre che riflettere, in polemica con gli ariani, sulla vasta materia trinitaria che era stata oggetto della controversia del IV secolo, sono perfettamente

aggiornati anche in merito agli sviluppi della controversia cristologica in Oriente, e riescono anche a integrare tra loro i due grandi temi: avvertiamo questa capacità in Vigilio di Tapso, che fu presente al colloquio del 484, e soprattutto in Fulgenzio di Ruspe, la personalità di maggiore spicco tra i teologi africani posteriori ad Agostino: attivo a cavallo tra il V e il VI secolo, prima monaco poi vescovo, lungamente esiliato in Sardegna per ordine del re Trasamundo, col quale ebbe occasione di discutere lungamente di problemi dottrinali, impegnato anche nel rinnovato dibattito sul problema della grazia e del libero arbitrio in opposizione a Fausto di Riez e in difesa della dottrina di Agostino, in tutti i molteplici campi della sua attività egli seppe distinguersi per precisione e chiarezza di esposizione e rigorosa coerenza di atteggiamento, che fecero di lui il punto di riferimento per il clero africano del suo tempo, impegnato a fondo su diversi fronti dottrinali. Il coinvolgimento di questo clero nella controversia cristologica si fece più diretto quando l'Africa fu riconquistata dai bizantini, e la politica di apertura verso gl'irriducibili monofisiti praticata dall'imperatore Giustiniano (questione dei Tre Capitoli) trovò qui fortissima ostilità: fu soprattutto Facondo di Ermiane a dare espressione letteraria a questo sentimento nella lunga opera dedicata a difendere Teodoro di Mopsuestia, Iba di Edessa e Teodoreto di Cirro dalla condanna loro inflitta *post mortem* in quanto precursori o partigiani di Nestorio (concilio di Costantinopoli del 553). La piena padronanza di una ampia e quanto mai complessa e difficile materia, che qui dimostra Facondo, si fonda sulla raccolta di una imponente documentazione e sulla capacità, che sappiamo molto rara nei teologi antichi, di comprendere storicamente le molteplici articolazioni di un contenzioso dottrinale che si accumulava da tre secoli.

Nella poesia emerge, verso la fine del V secolo, il nome di Draconzio, il cui *de laudibus Dei,* composto mentre il poeta languiva in prigione per ordine del re Guntamundo, continua la moda poetica della perifrasi biblica, celebrando in quattro libri di esametri la grazia e la potenza di Dio quali si esplicano nella creazione e nel reggimento del mondo e da cui tutto dipende: come di consueto in opere di questo genere, il meglio si ha nella capacità di raccontare e descrivere con vivacità ed efficacia, grazie anche a una apprezzabile padronanza della tecnica versificatoria e a una buona conoscenza della tradizione poetica classica. Tale conoscenza emerge ancora di più nei

Romulea, una raccolta di dieci poesie di argomento profano: prive di autentico valore poetico, sono per noi significative sotto l'aspetto culturale, quali documento di una poesia di evasione e di intrattenimento caratteristica di un ambiente capace ancora di praticare un *otium* letterario del tutto eccezionale in quel tempo. In effetti questo genere di poesia coltivata ancora da laici fu l'espressione più tipica della fioritura letteraria che ci fu in Africa sotto i regni di Guntamundo e Trasamundo, in un'epoca, cioè, in cui altrove ogni espressione letteraria è ormai patrimonio dei soli *clerici*. Ne sono documento, oltre e più che i *Romulea* draconziani, le poesie raccolte nella *Anthologia Salmasiana,* composte da poeti di cui conosciamo solo il nome, Luxorio, il più importante, e poi Simposio, Coronato e altri. Prevalgono il genere epigrammatico e il carme breve, erotico descrittivo mitologico gnomico. Certamente tra questi poeti alcuni furono cristiani (Luxorio), ma i cenni significativi in questo senso sono ben pochi, sommersi dall'influsso dell'eredità classica. La capacità di scrivere versi apprezzabili si avverte ancora in Corippo, che in età bizantina esaltò le gesta del generale Giovanni contro i mauri *(de bellis Lybicis)*, ma siamo ormai alla fine della lunga parabola letteraria dell'Africa cristiana, esaurita già prima dell'invasione araba.

2. *Italia*

La penisola fu per tempo oggetto delle scorrerie dei barbari: basti ricordare i saccheggi di Roma del 410 e del 455. Ma si trattò per quasi tutto il V secolo di episodi transitori, per certo della massima importanza sotto l'aspetto politico e sociale ma significativi in ambito letterario solo negativamente, in quanto avviarono e potenziarono il processo di decadenza culturale. In questo periodo va ricordata soprattutto la grande figura di papa Leone Magno, le cui lettere evidenziano la grande attività di governo: il suo *Tomus* inviato a Flaviano, patriarca di Costantinopoli, all'insorgere della crisi monofisita (449) fissò in forma definitiva la dottrina cristologica difisita quale s'impose nel concilio di Calcedonia (451). Poi, a partire dalla fine del secolo, anche l'Italia si trovò immersa in modo definitivo nella nuova realtà rappresentata dalla stabile e soverchiante presenza dei barbari: ma con Teoderico e gli ostrogoti, che pure erano ariani, la situazione si stabilizzò in forma complessivamente non oppressiva, data l'abile e mode-

rata politica del monarca, il cui riflesso è evidente nel lealismo di personalità di spicco quali Ennodio e Cassiodoro. Per altro, gli ultimi anni di Teoderico furono tempestosi e nel 536 cominciò la terribile guerra tra goti e bizantini che devastò paurosamente buona parte dell'Italia, e subito dopo la vittoria bizantina ci fu l'invasione longobarda, apportatrice di altri immani disastri, che culminarono nella divisione politica della penisola tra longobardi a nord e bizantini a sud. Alla decadenza generale non poterono certo sottrarsi le lettere: già Gregorio Magno, alla fine del VI secolo, ci appare in sostanza un isolato e dopo di lui ci fu il nulla, perché solo parecchio più tardi i longobardi cominciarono a darsi una parvenza di acculturazione. Volendo puntualizzare con maggiore precisione, già prima della venuta dei longobardi si ha l'impressione che l'attività culturale si fosse ristretta in pochi centri (Roma, Milano, Ravenna), dove emergono solo poche personalità di rilievo (Ennodio, Boezio, Cassiodoro, Gregorio), senza quella diffusione più articolata che avvertiamo nello stesso tempo in Africa e, a minor livello qualitativo, anche in Gallia. Anche in questi ristretti limiti, il tono medio fu qualitativamente modesto: il tentativo di Boezio e del suo suocero Simmaco, di promuovere nell'Italia teodericiana un'attività culturale di alto livello fu interrotto dalla morte violenta dei protagonisti, ma era comunque troppo ambizioso per le capacità ricettive dell'epoca. Più realista, Cassiodoro a Vivario promosse un'attività scolastica molto meno impegnativa, a uso dei monaci.

Sia per la forza della tradizione culturale sia per la persistenza di un'aristocrazia molto legata al passato, caratteristica dell'attività letteraria di questo periodo è la sopravvivenza dell'eredità classica, in forme diverse ma che si rifanno tutte a una stessa matrice, dal superficiale classicismo di Ennodio alla grande cultura filosofica di Boezio. Ormai in pieno VI secolo, solo in Italia poteva formarsi un poeta così aderente alla forme classiche e così abile a fare versi quale fu Venanzio Fortunato. A questa letteratura d'*élite* si contrapposero a livello popolare la grande fioritura di *passiones* dei martiri, il cui carattere romanzesco e leggendario si accompagnava generalmente a forma ormai molto scadente, e qualche testo monastico, tra cui la celebre *Regula* di Benedetto. I *Dialogi* di Gregorio Magno sono documento significativo di una scrittura volutamente tenuta a basso livello formale al fine di maggiore comprensibilità da parte di persone di modesto livello culturale.

In tale contesto Roma rappresentò un caso a sé a causa della fusione/tensione tra classicismo e cristianità. Alla forza della tradizione classica, qui più viva che altrove, si contrappose la presenza del papa a sanzionare l'affermazione di una ormai ben radicata tradizione cristiana. Il papa era a capo di tutte le chiese di Occidente, e i continui contatti con le chiese di altre regioni ebbero ripercussioni anche a livello letterario, per l'esigenza di mantenere i necessari contatti epistolari. Ma in questo senso fu importante soprattutto il rapporto con l'Oriente, per cui il greco fu sempre a Roma un po' di casa e molti papi furono d'origine greca, mentre le ripercussioni delle continue lotte religiose che imperversavano in Oriente imponevano anche a Roma una certa riflessione di carattere teologico. Ma nonostante questa situazione per più aspetti privilegiata, dopo Gregorio e soprattutto a partire dalla metà del VII secolo anche a Roma la decadenza fu rilevante.

Tra i pochi letterati meritevoli di un cenno particolare, Boezio s'impose per la sua cultura filosofica, derivata direttamente dalle fonti greche, che lo qualifica a un livello culturale nettamente superiore a quello delle altre personalità di rilievo del suo tempo. Abbiamo sopra accennato al suo progetto di *instruere mores nostrae civitatis artibus Graeciae* (PL 64, 201): esso doveva realizzarsi mediante una larga serie di traduzioni commentate delle principali opere filosofiche greche, di cui effettivamente Boezio realizzò più di una, tra cui dell'*Isagoge* di Porfirio e di alcuni scritti aristotelici di logica. In ambito più propriamente cristiano ricordiamo alcuni brevi scritti teologici di chiara impostazione platonica, la cui paternità boeziana, a lungo contestata ma a torto, ha definitivamente accreditato il cristianesimo di Boezio su cui gravavano consistenti dubbi. Tali dubbi erano alimentati soprattutto dall'assenza del benché minimo tratto sicuramente cristiano nel capolavoro di Boezio, la *Philosophiae consolatio* che egli scrisse durante la prigionia, a conforto del male presente e a consolazione della morte che attendeva da un momento all'altro. La lunga meditazione, in cinque libri in prosa intramezzata da poesie che variano il tono della discussione e alleggeriscono la tensione dialettica, discute, in dialogo tra la Filosofia e Boezio stesso, i principali problemi che da sempre si pongono all'uomo alle prese col suo destino: il male, la provvidenza, l'incomprensibilità della condizione umana e del giudizio di Dio. Il tutto è impregnato di profonda religiosità di matrice

platonica, che per esprimersi non ha avvertito l'esigenza di far ricorso ad alcun segno di evidente impronta cristiana. Il fatto è che Boezio, cristiano di nascita e anche di educazione, fu però platonico per cultura e convinzione personale: e se fra le due componenti della sua personalità non s'avverte appariscente contrasto, lo si deve al senso profondamente religioso con cui è stata vissuta la componente platonica: ancora più che in Sinesio, in Boezio la sintesi tra cristianesimo e platonismo gravita nettamente verso questo secondo polo, qualificando un'esperienza insieme religiosa e culturale che, se nel IV e nel V secolo dovette essere condivisa da più di uno, in pieno VI secolo si presentò del tutto isolata.

Allo stesso ambiente sociale e culturale di Boezio appartenne anche Cassiodoro: ma, mentre quello non riuscì mai ad adattarsi pienamente alla nuova realtà romanobarbarica, questi vi si seppe inserire appieno col più lusinghiero successo politico, di cui fanno fede le sue numerose lettere ufficiali, in gran parte dettate a nome del re. In ambito più esclusivamente letterario egli operò con ampiezza d'interessi, che vanno dalla storiografia *(Historia Gothorum)* alla filosofia *(de anima)*, dall'esegesi *(Expositio psalmorum)* all'organizzazione monastica *(Institutiones)*. Le due ultime opere furono dettate nell'ultima fase della vita dell'autore, allorché, travolta dai bizantini la monarchia gotica, egli preferì ritirarsi a vita monastica nella sua proprietà di Vivario, in Calabria, dove fondò un monastero. Proprio a uso dei monaci furono composte quelle due opere e altre ancora, quali il *de orthographia*, e altre ne scrissero altri per sua ispirazione, ai fini di provvedere i monaci di un minimo di acculturazione, sentita come strumento indispensabile per un decoroso andamento della vita monastica e per servire specificamente ad accostare, se non lo studio, almeno la lettura della Sacra Scrittura. Per realizzare quest'intento gli scritti monastici di Cassiodoro mettono a frutto la precedente letteratura patristica, non solo latina ma anche greca, in modo da realizzare strumenti di tipo manualistico, tali da semplificare e adattare contenuti di alto spessore concettuale alle ben limitate capacità di apprendimento di monaci in buona parte del tutto illetterati, ai quali in primo luogo bisognava insegnare a leggere e scrivere. Insomma, anche in campo culturale avvertiamo la stessa concretezza che aveva contraddistinto l'operato politico di Cassiodoro: del resto la sua preparazione, molto estesa ma poco profonda, in buona parte manualistica essa stessa ed estranea a

discipline impegnative come la filosofia, fu più in sintonia con i tempi che non quella di Boezio: la sua sensibilità filologica e grammaticale gli fece meglio avvertire le esigenze del momento.

Al tempo di Gregorio, vescovo di Roma dal 590 al 604, la situazione politica e sociale è ancora peggiorata, e l'incombente minaccia dei longobardi, le cui scorrerie giungevano alle porte di Roma, si avverte dolorosa in molte delle tante pagine dettate dal grande pontefice. Egli infatti, nonostante le malandate condizioni di salute, ebbe capacità di sviluppare una mole enorme di lavoro in ambito non solo pastorale politico sociale ma anche letterario. Fu grande esegeta, capace di rivivere personalmente i grandi ideali della tradizione alessandrina nella ricerca del senso spirituale del testo sacro celato al di sotto della lettera, valendosi, secondo l'uso del suo tempo, dei precedenti interpreti, soprattutto Agostino, ma usandone con la massima libertà in quanto non si sentiva impastoiato da una tradizione alla quale aderiva con la massima sintonia *(Moralia in Iob).* Ricordiamo ancora, nella presentazione dei santi *patres italici,* la capacità di esprimersi in forma volutamente trasandata al fine di proporre i contenuti agiografici in modo facilmente comprensibile a lettori e ascoltatori di medio e basso livello culturale; e nell'epistolario la documentazione della sua immensa attività al servizio delle innumerevoli esigenze della chiesa in un'epoca di grandi difficoltà di ogni genere. Vissuto in tempi di decisivi e rapidi mutamenti politici e sociali, Gregorio dà a vedere, nella sua immensa opera, aspetti diversi che i moderni hanno variamente valutato. Gli storici vedono nelle opere da lui promosse, dall'evangelizzazione della Britannia al riordinamento della chiesa in Italia, l'inizio dell'età medioevale: ma dal punto di vista della cultura e delle lettere le cose stanno diversamente. Debitamente rilevati i prevalenti interessi pastorali, occorre aver presente che Gregorio fu cristiano e romano insieme, d'alta condizione, educato e per lo più vissuto in quella Roma che, pur profondamente decaduta, recava ancora tracce imponenti di un glorioso passato. Tenendo presente questa prospettiva, non ci stupiamo della valutazione del tutto negativa che Gregorio ha dato dei barbari e tanto meno del suo attendere da un momento all'altro la fine del mondo, un mondo che gli appariva ormai colmo solo di miserie e di lacrime. Egli perciò, che con la sua attività religiosa politica e sociale proiettava la chiesa verso il futuro, ideologicamente ci appare ancora rivolto al passato.

3. Gallia

Nei primi decenni del V secolo la Gallia gode di una grande fioritura letteraria, espressione di un'aristocrazia molto forte di proprietari terrieri, le cui ambizioni culturali trovano riscontro e fondamento in un'ottima organizzazione scolastica. Questa classe dirigente è ormai completamente conquistata alla chiesa cattolica, che di lì comincia a trarre in gran numero i rappresentanti della gerarchia, mentre si diffondono con gran successo gl'ideali monastici, che qualche decennio prima avevano trovato un propagandista d'eccezione in Martino di Tours e ora avevano il loro punto di forza nei monasteri di Marsiglia e Lerino. La prima presenza dei barbari in questa florida regione sotto l'apparenza pacifica di *foederati* dell'impero si aggrava presto assumendo le forme della vera e propria invasione (visigoti burgundi franchi). In un primo momento, più o meno fino alla fine del secolo, le lettere riescono a conservare piena dignità: mi limito a ricordare la produzione di Fausto di Riez, dottrinalmente impegnata in senso antiariano e soprattutto *(de gratia)* in opposizione al predestinazionismo della dottrina agostiniana della grazia; le poesie e il copioso epistolario di Sidonio Apollinare, raffinato documento di letteratura stilisticamente elaborata che sa rivendicare anche in quel difficile frangente i valori della classicità; le opere di ambientazione monastica di Giovanni Cassiano *(Collationes)* che familiarizzano i lettori latini con la spiritualità dei monaci d'Egitto, e quelle di Eucherio di Lione *(de laude heremi, de contemptu mundi)*, che esaltano l'ideale dell'eremo avvertito non tanto, come in Oriente, quale luogo di tentazione e macerazione ma piuttosto come anticipazione terrena della pace paradisiaca; la riflessione di Salviano di Marsiglia che, unico nel suo ambiente, nel *de gubernatione Dei* cerca d'inquadrare positivamente la presenza dei barbari, contrapponendone una da lui troppo idealizzata sanità morale alla corruzione dei costumi del mondo romano e cristiano.

Ma gradualmente i danni prodotti dagli invasori si ripercuotono sempre più gravi a livello culturale, e a partire dal VI secolo lo scadimento delle lettere si fa sempre più evidente. Esso si accompagna col prevalere dei franchi a spese dei burgundi, assoggettati, e dei visigoti, respinti nella parte più meridionale della regione. I franchi, infatti, a differenza di goti e burgundi, non avevano avuto contatti pro-

lungati con i romani prima di stanziarsi nei territori dell'impero e quando ciò avvenne erano in condizione di barbarie radicale: di qui l'incapacità di darsi una efficiente organizzazione politica e, per conseguenza, il persistere, nelle regioni da loro occupate, di uno stato di precarietà violenza disordine, incompatibile con le esigenze di carattere culturale. La loro conversione, con Clodoveo (497), direttamente dal paganesimo al cristianesimo cattolico, senza passare, come quasi tutti gli altri barbari, attraverso l'esperienza ariana, assicurò subito alla chiesa cattolica una condizione di privilegio che di fatto comportò la completa simbiosi con la classe politica: di qui politicizzazione mondanizzazione coinvolgimento nella dominante barbarie, per cui, imbarbarita, neppure essa fu in grado di operare culturalmente, fatte salve poche eccezioni, in modo efficace.

Tra la fine del V secolo e gl'inizi del VI l'attività di due importanti letterati pressoché coevi e operanti a non grande distanza uno dall'altro, Avito di Vienne e Cesario di Arles, ci permette di apprezzare con la più grande evidenza il modo diverso con cui poteva essere avvertita e valutata la crisi culturale da chi era ormai assurto al culmine della gerarchia ecclesiastica. Avito ci appare tipico esemplare di vescovo di nobile famiglia, ancora legato alla tradizione quanto a formazione culturale, e poco interessato, sotto questo aspetto, alle esigenze dei suoi fedeli. Infatti, attivo e aperto quanto mai nell'attività pastorale e, per forza di cose, anche politica, egli però continua a esprimersi letterariamente, sia nei versi della tradizionale parafrasi biblica *(de spiritalis historiae gestis)* sia nella prosa di lettere, sermoni e altro, nel modo raffinato che abbiamo già rilevato in Sidonio, interessato soltanto che i suoi scritti incontrino l'approvazione di una ristretta cerchia di persone colte del suo stampo. Cesario invece, forse perché di estrazione meno elevata e anche reduce da un'esperienza monastica, si preoccupa di operare a beneficio dei suoi fedeli anche culturalmente. Perciò ne ha dolorosamente avvertito lo scadimento anche in questo campo, oltre che quanto alla morale, e ha ben compreso che la predicazione del messaggio cristiano, dato il suo fondamento scritturistico, non poteva prescindere da un minimo di istruzione negli ascoltatori. Non solo perciò egli si è dedicato col massimo impegno alla predicazione, ma soprattutto ha cercato di realizzarla in modo da riuscire pienamente comprensibile a un uditorio ormai d'infimo livello. La stessa preoccupazione abbiamo rilevato in Agostino,

ma l'uditorio di Cesario è di livello ben più basso e perciò la sua eloquenza deve anch'essa abbassare il tono: per tener desto l'interesse degli ascoltatori Cesario si esprime in forma semplicissima, ama procedere per domande e risposte, fa largo uso di similitudini, a volte molto ampie, per presentare visivamente i suoi concetti, e a tal fine sceglie sempre immagini e scene familiari ai suoi ascoltatori. Non si limita a predicare di suo, ma sfrutta anche materiale, debitamente semplificato, di predicatori illustri del passato, da Agostino a Fausto di Riez; e ben consapevole che molti prelati di allora, o per pigrizia o per incapacità, evitavano di predicare, mette insieme raccolte di omelie sue e di altri e le invia a destra e sinistra, perché chi trova *laboriosum* il predicare, almeno legga le prediche altrui. Proprio per questi suoi peculiari caratteri, il grande omeliario di Cesario di Arles ci avvicina, come nessun altro documento del suo tempo, al vivere quotidiano della gente comune di allora.

La letteratura agiografica, di cui abbiamo già variamente rilevato l'incidenza a livello popolare, fu molto praticata in Gallia, non tanto nella forma degli atti dei martiri, come avveniva in Italia, quanto soprattutto nel genere biografico, avente per oggetto, sulla scia diretta o indiretta, della *Vita Martini* di Sulpicio Severo, vescovi e monaci di acclarata santità. Distinguiamo in questa produzione letteraria una prima fase caratterizzata da biografie di buon livello letterario – siamo ancora nel V secolo o, tutt'al più, nel VI –: ricordiamo la *Vita* di Onorato, fondatore del monastero di Lerino, scritta dal suo discepolo e successore Ilario, e quella di Cesario di Arles, scritta da un gruppo di suoi discepoli, importante non tanto per pregio di stile quanto per ricchezza di documentazione. Successivamente, se il tono letterario scade di molto, la produzione di questi testi si fa ancora più rilevante quantitativamente. In questa agiografia merovingia lo storico moderno rileva soprattutto l'incidenza politica e sociale: il vescovo, nella carenza dei poteri politici, assume responsabilità anche non religiose e diventa punto globale di riferimento per i suoi fedeli; di tale vescovo viene volentieri rilevata l'origine nobiliare, è un «santo nobile», a volte addirittura di stirpe reale, soprattutto se donna (Batilde, Radegonda), a significare la simbiosi tra chiesa e aristocrazia, per cui queste Vite hanno il fine di rendere accetta al popolo una classe dirigente che è insieme politica ed ecclesiastica: *Regi sis fidelis, contubernales diligas, dominum semper ames et timeas*, scrive

la madre a Desiderio, nobile vescovo di Cahors nella prima metà del VII secolo.

Svariate opere agiografiche dettò anche Gregorio, vescovo di Tours negli ultimi decenni del VI secolo: si tratta di scritti di modesta rilevanza, imperniati sul racconto dei miracoli compiuti in vita e dopo la morte, tramite le reliquie, da santi in gran parte locali e da non molto tempo defunti. Ma la fama duratura di Gregorio, che, pur di origine romana, fu bene integrato nella nuova realtà del regno dei franchi, ben più che a questa produzione minore è affidata alla *Historia Francorum*, monumento tra i più significativi della storiografia altomedievale. Siamo ormai nell'ambito delle storie nazionali, iniziate con la *Historia Gothorum* di Cassiodoro, ma Gregorio non ha voluto rinunciare del tutto alla concezione totalizzante della storia cristiana, vista come realizzazione del disegno della provvidenza divina all'opera nel mondo degli uomini, inaugurata dalla *Storia ecclesiastica* di Eusebio e variamente in seguito ripresa e sviluppata: si spiegano così scarne notizie di fatti avvenuti in altri paesi che qua e là interrompono la linea principale del racconto di Gregorio. Ma è questa la linea che conta, e sempre di più a mano a mano che, a partire dalle origini del popolo franco, il racconto si fa più vicino all'autore e perciò più ricco di dettagli e soprattutto più partecipato. Per Gregorio infatti la storia dei franchi diventa al tempo suo soprattutto la storia delle ambizioni, dei successi e delle catastrofi, soprattutto delle nefandezze realizzate dai vari re, che si contendevano la supremazia di quella che ormai si può chiamare Francia, e dai nobili che li attorniavano e al cui ambiente egli stesso era legato per molteplici rapporti: a parte ben circoscritte e rilevate isole di santità, è un mondo in cui dominano violenza tradimento avidità lussuria e dove non esistono né onore né amore. Gregorio conosce bene questo mondo, ne ha sperimentato le carenze di senso morale e di dignità umana: non si fa perciò alcuna illusione e ne racconta le vicende colme di dolore e di orrore con apparente distacco; qualche volta la regola grammaticale gli fa difetto, ma per compenso ha innata la capacità di raccontare e perciò sa far rivivere drammaticamente agli occhi di chi legge le passioni e le illusioni degli uomini: qualche volta con un cenno, una sfumatura sa orientare una valutazione d'ordine morale; ma altre volte manca anche questo cenno e il racconto è presentato al giudizio di chi legge nella sua crudele essenzialità: proprio in que-

sta scarna agghiacciante presentazione dei fatti più drammatici e dolorosi sta la *vis* tragica che affascina tuttora il lettore della pagina di Gregorio.

4. *Spagna*

Nella penisola iberica tra la fine del IV secolo e l'inizio del V c'era stata una certa attività letteraria – si pensi a Prudenzio – ma non certo paragonabile a quella della coeva Gallia. Poi presero il via le grandi invasioni barbariche, che sconvolsero a fondo la penisola per gran parte del V secolo e produssero un vero e proprio vuoto culturale. Ma dopo questa ondata, di cui ci è documento, alla metà del secolo, il *Chronicon* di Idazio di Chaves, mentre in Gallia le lettere decadono rapidamente, in Spagna comincia il processo inverso. Già nel VI secolo si avverte una certa crescita culturale, cui contribuisce la convergenza di vari motivi: cominciano a essere attive alcune scuole episcopali e monastiche; si sente l'influsso della vicina Africa, che sappiamo culturalmente di buon livello; i visigoti, che da lungo tempo erano a contatto con l'impero, si romanizzano rapidamente, mentre il consolidarsi del loro dominio sulla penisola assicura migliori condizioni di vita; la parziale conquista della Spagna meridionale da parte dei bizantini al tempo di Giustiniano fa sentire il suo influsso, in campo culturale, anche nel regno visigoto, e questa particolare contingenza favorisce collegamenti con l'esterno: Martino di Braga viene dalla Pannonia. Dato che i goti erano ariani, in questo periodo la chiesa cattolica sta all'opposizione: ma qui il contrasto non ebbe affatto la durezza che contraddistinse, in Africa, la dominazione vandalica, tranne che per qualche tempo sotto Leovigildo (seconda metà del VI secolo), e più per cause politiche che specificamente religiose: perciò la chiesa poté continuare senza rilevanti difficoltà la sua attività anche in campo letterario, mentre proprio la separazione dal potere politico la rendeva immune dalla grave ingerenza che abbiamo visto provocare rapidamente la decadenza della chiesa in Gallia.

Un segno dell'incipiente rinascita delle lettere nella Spagna del VI secolo è dato dalla contemporanea presenza, alla metà del secolo, di due opere di esegesi scritturistica in regioni molto lontane tra loro. Infatti il vero e proprio commento scritturistico – non certo un ordinario sermone d'argomento esegetico – rappresenta un genere lette-

rario distaccato da contingenze immediate e perciò di per sé esprime un certo grado di maturità e consapevolezza culturale: il *Commento al Cantico* di Giusto di Urgel e il *Commento all'Apocalisse* di Apringio di Beja non brillano certo per originalità, ricalcando il primo l'esegesi tradizionale che vedeva nei due protagonisti del libro i simboli di Cristo e della chiesa e il secondo l'esegesi allegorizzante e perciò deescatologizzante di Ticonio: ma il fatto stesso che i due autori abbiano pensato a un impegno di tal genere è già di per sé significativo. Ma la personalità letterariamente più rappresentativa è in questo periodo di tempo Martino, prima monaco poi vescovo di Braga, in Galizia. Dotato di cultura molto elevata in rapporto ai livelli dell'epoca (conoscenza del greco e della filosofia) e capace di adattarsi agevolmente a esigenze diverse, egli prende atto delle stratificazioni ormai operatesi nella società dell'epoca: chierici e monaci, contadini, laici di alta condizione, e cerca di adattare la sua azione, e perciò anche la sua penna, a questi diversi ambienti, sia per ciò che dice sia per come lo dice. Perciò, quando è opportuno, sa fare sfoggio di cultura, attingendo da Seneca, per dare spessore al proprio discorso e far colpo sul re e le persone colte *(de ira, Formula vitae honestae)*; sa come richiamare i monaci a un impegno più profondamente cristiano (*Exhortatio humilitatis*, ecc.); sa abbassare il tono del suo discorso allorché si rivolge agli indotti: è il caso del *de correctione rusticorum*, l'opera di Martino che è diventata più popolare e che continua a interessare gli studiosi perché la catechesi elementare, scritta in forma piana e semplice a uso dei rustici per combattere il paganesimo ancora fiorente nelle campagne, presenta una lunga e colorita descrizione di pratiche idolatriche e superstiziose.

Quando, a partire dal 589, con Reccaredo i visigoti si convertono rapidamente al cattolicesimo, la convergenza d'intenti tra una chiesa fiorente anche sotto l'aspetto letterario e uno stato solidamente organizzato, oltre che notevolmente incivilito e aperto ai valori della romanità, promosse una vera e propria fioritura culturale e letteraria che ebbe i suoi centri principali a Siviglia e a Toledo capitale del regno, ma fece sentire i suoi effetti su tutta la penisola. La decadenza della dominazione bizantina non solo non nocque a questa fioritura ma in certo modo le giovò, in quanto favorì il consolidamento di un forte senso nazionalistico che di essa rappresentò uno degli elementi caratterizzanti. Questa spagnola è una letteratura che si colloca nel solco

delle letterature antiche, senza quelle aperture verso il medioevo che si avvertono, per certi aspetti, in Gallia e altrove, e dove invece è ormai completa la fusione tra la prevalente componente cristiana e l'eredità classica in nome della nuova realtà di una Spagna che agli occhi di Isidoro appare «la più bella di tutte le terre d'Occidente fino all'India, madre sempre felice di prìncipi e di popoli». È comunque letteratura d'*élite*, in cui, accanto alla prevalenza dei chierici, s'avverte anche una presenza laica, di cui è significativo esempio l'attività letteraria del re Sisebuto: infatti i suoi, pur pochi, esametri *de natura* stanno proprio a significare il gusto per le lettere, l'intenzione di fare letteratura che caratterizza questo ambiente socialmente e culturalmente elevato. Ce lo dice soprattutto il modo di scrivere: al di là delle specifiche capacità dei singoli, questi spagnoli vogliono e sanno scrivere bene, alcuni si spingono fino al virtuosismo. Basterà ricordare in questo senso Eugenio e Ildefonso, ambedue vescovi di Toledo nella prima metà del VII secolo: il primo per la perizia nello scrivere versi, in cui, accanto a quelli di carattere religioso, ce ne sono vari dedicati ad argomenti d'occasione e d'evasione, caso raro in una letteratura di fondamentale impegno cristiano; l'altro per il gusto fortemente barocco dello stile quale si esprime soprattutto nel *de virginitate S. Mariae.* Un altro vescovo di Toledo, Giuliano (seconda metà del VII secolo) va piuttosto ricordato per lo spessore ideologico di alcuni scritti orientati, sulla traccia di Agostino, in senso escatologico *(de comprobatione sextae aetatis)*.

Eccelle di gran lunga su tutti Isidoro, vescovo di Siviglia nella prima metà del VII secolo, non solo per l'immensa operosità sviluppata nei campi più diversi, dottrinale esegetico storico monastico, soprattutto grammaticale, quanto soprattutto per l'ampiezza del disegno unitario che sottostà a tale apparentemente dispersiva attività: infatti attraverso l'esposizione sintetica e manualistica, tipica di questa età, Isidoro tende ad abbracciare in una panoramica unitaria tutto lo scibile di cui allora si poteva disporre. In questo senso l'ultima e monumentale sua opera, *Etymologiarum libri XX,* rappresenta il culmine di tutta la sua opera e si propone come vera e propria *summa* di tutto il sapere umano. L'unità dell'opera, che accumula i materiali più disparati di ogni provenienza (si parla di arti liberali religione storia geografia, scienze, usi e costumi, e altro ancora), è assicurata non soltanto dal carattere sintetico ed enciclopedico dell'esposizione, ma anche dal

modo con cui è svolta questa esposizione e che è tutto fondato sugli usuali procedimenti di carattere grammaticale: la definizione, la differenza e l'etimologia. Sappiamo che l'opera era conosciuta anche come *Originum libri*: in effetti i due titoli s'integrano uno con l'altro, in quanto l'etimologia – e qui non c'interessa se esatta o errata – indica l'origine della cosa e ne chiarisce il significato: cioè, per giungere al significato preciso delle parole e perciò delle cose da loro significate, bisogna risalire alla loro origine mediante l'etimologia. È un tratto storicizzante, che si aggiunge agli altri che abbiamo già notato e che dà all'opera di Isidoro uno spessore inconsueto in opere similari della tarda antichità. Ma possiamo andare ancora più avanti: quando nelle opere esegetiche Isidoro giunge per mezzo dell'allegoria a quello che considera il significato più profondo e autentico del testo biblico, anche qui fondandosi più volte proprio sull'etimologia, in sostanza egli applica sempre lo stesso metodo. In questa tendenza a giungere alla conoscenza della realtà mediante procedimenti di carattere grammaticale ed ermeneutico che vadano al significato profondo e originario delle parole, che è dire delle cose, la ricerca di Isidoro trova salda base metodologica. Proprio il sopravvivere dell'insegnamento grammaticale ha permesso la rinascita visigotica, e Isidoro l'impersona nel modo più completo, perché la grammatica è diventata in lui vera e propria struttura di pensiero, che ne ha sublimato significato e valore. Per il carattere non solo sintetico ma soprattutto concettualmente unitario della sua vasta opera, che avrebbe fornito al Medioevo gli strumenti basilari, del sapere, Isidoro conclude degnamente la lunga stagione della letteratura cristiana antica.

AUTORI
DI LINGUA GRECA

CLEMENTE ROMANO

(Κλήμης ὁ Ῥωμαῖος)

Terzo successore, secondo la tradizione, di Pietro a Roma dal 92 al 100-101. Gli viene unanimemente attribuita dalla tradizione una lettera ai Corinzi, databile intorno al 96, detta *Prima lettera* di Clemente per distinguerla da una *Seconda* ai Corinzi, a lui falsamente ascritta. Sotto il suo nome furono pure poste due Lettere alle vergini (prima metà III sec.) e le *Pseudo-Clementine*.

Nella *Prima lettera* la personalità dell'autore non traspare, se non, indirettamente, nella pacatezza dello stile, essendo scritta a nome della comunità di Roma alla comunità di Corinto, travagliata dalla ribellione di una parte dei fedeli contro i presbiteri: è una testimonianza, quindi, dello stadio in cui il collegio presbiterale ha funzione preminente nella vita delle chiese.

La lettera presenta una meditata esortazione alla concordia e all'obbedienza verso i presbiteri, intessuta di esempi veterotestamentari, con echi stoici nella presentazione dell'armonia dell'universo. È scritta in greco (che fu, sino a metà III sec., la lingua ufficiale della chiesa romana) con stile fluido e corretto. L'intervento della chiesa di Roma (che ebbe successo) nelle questioni dei Corinzi testimonia un primato morale o, quantomeno, una volontà di primato.

Cenni bibliografici. CLEMENTE ROMANO, *Lettera ai Corinzi*. Introduzione, versione, commento di E. PERETTO, EDB, Bologna 1999. Sempre utile il commento di A. JAUBERT, *Clément de Rome. Epître aux Corinthies*, (SCh 167), Cerf, Paris 1971.

AVVIO ALLA LETTURA. Nell'invito alla reciproca sottomissione vanno rilevati l'immagine militare, che richiama la divisione del popolo d'Israele nel deserto ma anche l'organizzazione dell'eser-

cito romano, e poi quella delle varie membra che armonicamente, ognuna per la sua parte, contribuiscono alla salute dell'intero corpo, un'immagine cara a Paolo ma che aveva alle sue spalle una lunga tradizione classica (si ricordi il celebre apologo di Menenio Agrippa).

XXXVII. [1] Στρατευσώμεθα οὖν, ἄνδρες ἀδελφοί, μετὰ πάσης ἐκτενείας ἐν τοῖς ἀμώμοις προστάγμασιν αὐτοῦ.

[2] Κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν, πῶς εὐτάκτως, πῶς εἰκτικῶς, πῶς ὑποτεταγμένως ἐπιτελοῦσιν τὰ διατασσόμενα. [3] Οὐ πάντες εἰσὶν ἔπαρχοι οὐδὲ χιλίαρχοι οὐδὲ ἑκατόνταρχοι οὐδὲ πεντηκόνταρχοι οὐδὲ τὸ καθεξῆς, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ.

[4] Οἱ μεγάλοι δίχα τῶν μικρῶν οὐ δύνανται εἶναι οὔτε οἱ μικροὶ δίχα τῶν μεγάλων· σύγκρασίς τίς ἐστιν ἐν πᾶσιν, καὶ ἐν τούτοις χρῆσις. [5] Λάβωμεν τὸ σῶμα ἡμῶν· ἡ κεφαλὴ δίχα τῶν ποδῶν οὐδέν ἐστιν, οὕτως οὐδὲ οἱ πόδες δίχα τῆς κεφαλῆς· τὰ δὲ ἐλάχιστα μέλη τοῦ σώματος ἡμῶν ἀναγκαῖα καὶ εὔχρηστά εἰσιν ὅλῳ τῷ σώματι· ἀλλὰ πάντα συνπνεῖ καὶ ὑποταγῇ μιᾷ χρῆται εἰς τὸ σώζεσθαι ὅλον τὸ σῶμα.

XXXVIII. [1] Σῳζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ.

(Πρὸς Κορινθίους, ά, XXXVII-XXXVIII, 1)

La sottomissione reciproca conserva l'unione in Cristo

XXXVII. [1] Militiamo dunque, o fratelli, con tutto il nostro impegno, sotto i suoi (*scil.* di Cristo) comandi irreprensibili.

[2] Pensiamo ai soldati, che militano sotto i nostri capi: con che ordine, con che disciplina, con che sottomissione eseguiscono i comandi! [3] Non sono tutti proconsoli, né tribuni, né centurioni, né comandanti di cinquanta uomini e così di seguito; ma ciascuno nel suo ordine eseguisce i comandi dell'imperatore e dei capi.

[4] I grandi non possono stare senza i piccoli, né i piccoli senza i grandi: vi è in ogni cosa una certa mescolanza e in ciò risiede la sua utilità. [5] Prendiamo come esempio il nostro corpo: la testa senza i piedi è nulla, e così pure i piedi senza la testa; anche le più piccole membra del nostro corpo sono necessarie e utili a tutto il corpo; anzi, tutte cospirano alla salute dell'intero corpo, assoggettandosi a un'unica subordinazione.

XXXVIII. [1] Si conservi dunque nella sua integrità il corpo che noi formiamo in Gesù Cristo[1]; e ciascuno si sottometta al suo prossimo, a seconda del grado di grazia in cui fu collocato.

---

[1] Il concetto che i cristiani formano tutti insieme il corpo mistico di cui Cristo è il capo deriva da Paolo (cfr. p. es., *Ef* 4,4 ss.).

IGNAZIO DI ANTIOCHIA

('Ιγνάτιος ὁ 'Αντιοχείας)

Fu vescovo di Antiochia fra il 70 e il 107, ma su questa seconda data, ricavata da Eusebio, permangono incertezze (forse è da posticipare). Siamo ben informati circa il lungo viaggio che, prigioniero, compì, attraverso l'Asia Minore, la Troade e la Macedonia, per giungere fino a Roma dove era stato condannato *ad beluas*, con soste durante le quali incontrava fedeli e capi delle locali comunità cristiane. Furono così scritte, a Smirne, tre lettere destinate alle comunità di Efeso, Magnesia, Tralle, e una quarta a quella di Roma. Giunto a Troade, scrisse alle chiese di Filadelfia, Smirne e, separatamente, al vescovo di quest'ultima Policarpo. Le sette lettere sono di natura occasionale, di ringraziamento per l'interessamento nei suoi confronti, di edificazione e di ammaestramento, ma sono anche intenzionalmente rivolte a porre in risalto un forte messaggio di coesione interna indirizzato alle comunità. Costituiscono testimonianza storica di rilievo circa l'esistenza, non ancora consolidata, ai primi del II sec. in Asia, dell'episcopato monarchico, con gerarchia a tre livelli: vescovo presbiteri diaconi. Le sette lettere sono conservate in greco nella redazione originale (detta breve), in una allargata con altre sei apocrife, e, in siriaco, in una brevissima di tre (Efesini, Romani e Policarpo).

Cenni bibliografici. R.M. HÜBNER, *Der Paradox Eine: antignosticher Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*, Brill, Leiden 1999 (Tesi contestabile). W.R. SCHOEDEL, *Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch*; Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.27.1 (1993), 272-358. Cfr. anche nello stesso volume CH. MUNIER, *Où en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988*, 359-484.

AVVIO ALLA LETTURA. Nel corpus delle lettere ignaziane, quella indirizzata alla comunità cristiana di Roma occupa un posto a par-

te: con quelle infatti indirizzate a varie comunità dell'Asia romana Ignazio ha inteso ringraziarle per l'invio di delegazioni che lo avevano salutato durante le soste del suo viaggio verso Roma e, insieme, esortarle a superare i dissensi interni; con questa, invece, indirizzata a Roma, egli prende contatto con una comunità cristiana con cui fino allora non aveva avuto rapporto. Il motivo dell'invio sembra da ravvisare nelle parole in cui egli esorta i destinatari a non rendere inopportuna la benevolenza nei suoi confronti: cioè, Ignazio doveva aver saputo dell'intenzione della comunità romana di intercedere a suo favore onde evitargli l'esposizione alle fiere. Di qui l'invito a non ostacolare in nessun modo la sua brama di unirsi a Cristo mediante il martirio che realizza la perfetta imitazione della sua passione. La mistica del martirio ha in questo testo ignaziano la sua carta di fondazione.

IV. [1] Ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ἐντέλλομαι πᾶσιν ὅτι ἐγὼ ἑκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω, ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε. Παρακαλῶ ὑμᾶς, μὴ εὔνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι. Ἄφετέ με θηρίων εἶναι βοράν, δι᾽ ὧν ἔστιν θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ δι᾽ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ.

[2] Μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται καὶ μηθὲν καταλίπωσι τῶν τοῦ σώματός μου, ἵνα μὴ κοιμηθεὶς βαρύς τινι γένωμαι. Τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθῶς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται. Λιτανεύσατε τὸν Χριστὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τούτων θεῷ θυσία εὑρεθῶ.

[3] Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος. Ἀλλ᾽ ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος. Νῦν μανθάνω δεδεμένος μηδὲν ἐπιθυμεῖν.

V. [1] Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ, διὰ γῆς καὶ θαλάσσης, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, δεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὅ ἐστιν στρατιωτικὸν τάγμα· οἳ καὶ εὐεργετούμενοι χείρους γίνονται. Ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι, «ἀλλ᾽ οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι».

[2] Ὀναίμην τῶν θηρίων τῶν ἐμοὶ ἡτοιμασμένων καὶ εὔχομαι σύντομά μοι εὑρεθῆναι· ἃ καὶ κολακεύσω, συντόμως με καταφαγεῖν, οὐχ ὥσπερ τινῶν δειλαινόμενα οὐχ ἥψαντο. Κἂν αὐτὰ δὲ ἄκοντα μὴ θελήσῃ, ἐγὼ προσβιάσομαι. Συγγνώμην μοι ἔχετε· τί μοι συμφέρει, ἐγὼ γινώσκω.

[3] Νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι. Μηθέν με ζηλώσαι τῶν ὁρατῶν καὶ ἀοράτων, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. Πῦρ καὶ σταυρὸς θηρίων τε συστάσεις, ἀνατομαί, διαιρέσεις, σκορπισμοὶ ὀστέων, συγκοπὴ μελῶν, ἀλεσμοὶ ὅλου τοῦ σώματος, κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου ἐπ᾽ ἐμὲ ἐρχέσθωσαν, μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω.

(Ρωμαίοις, IV-V)

Desiderio di martirio

IV. [1] Scrivo a tutte le chiese e dichiaro pubblicamente a tutti che io muoio volentieri per Dio, se voi non me lo impedite. Vi supplico: non trasformatevi per me in benevolenza inopportuna. Lasciatemi essere pasto delle belve, per mezzo delle quali mi è possibile raggiungere Dio. Sono frumento di Dio e vengo macinato dai denti delle belve, per diventare immacolato pane di Cristo.

[2] Piuttosto convincete le fiere a diventare mia tomba e a non lasciare nulla del mio corpo, perché io, nell'ultimo riposo, non sia di peso a nessuno. Allora, quando il mondo non vedrà nemmeno più il mio corpo, sarò veramente discepolo di Gesù Cristo. Supplicate il Cristo per me, affinché, attraverso quegli strumenti, io sia trovato vittima per Dio.

[3] Non vi do ordini, come Pietro e Paolo: quelli erano apostoli, io sono un condannato; quelli erano liberi, io sono tutt'ora uno schiavo. Ma se soffrirò il martirio, diventerò un liberto di Gesù Cristo e risorgerò in lui libero. Ora, in catene, imparo a non nutrire desiderio alcuno. *1 Cor 7,22*

V. [1] Dalla Siria fino a Roma, per terra e per mare, di giorno e di notte, io sto combattendo con le belve, legato a dieci leopardi, cioè a un manipolo di soldati. Costoro, anche a far loro del bene, diventano peggiori. Per i maltrattamenti che mi infliggono divento maggiormente discepolo, *ma non per questo sono giustificato.* *1 Cor 4,4*

[2] Possa io godere delle belve che mi sono state preparate! Desidero proprio che siano veloci. Io stesso le solleciterò a divorarmi in un momento – non come hanno fatto con alcuni, quando, intimorite, non li hanno toccati –. E se quelle, non avendone voglia, non si decidessero, io le costringerò.

[3] Comprendetemi: io so che cosa è meglio per me. Ora comincio a essere discepolo. Che non mi si frapponga alcun ostacolo, né visibile né invisibile, a che io raggiunga Gesù Cristo. Si abbattano pure su di me fuoco, croce, schiere di belve, disarticolazioni, slegature di ossa, mutilazioni di membra, stritolamento del corpo intero, tormenti crudeli del diavolo: purché solo io arrivi al possesso di Gesù Cristo!

EPISTOLA DI BARNABA
(Βαρνάβα Ἐπιστολή)

Scritta verso il 130, probabilmente in ambiente egiziano, dove ebbe particolare onore o, secondo alcuni, in ambito siro-palestinese, è posta sotto il nome del missionario compagno di Paolo. Appartiene al genere epistolare, ma si avvicina a un vero e proprio trattato teologico: dopo l'introduzione in forma epistolare, ma senza intestazione, la materia è suddivisa in due parti di disuguale ampiezza, ciascuna con una sua conclusione. La prima parte (cc. 2-16), molto ampia, è imperniata sulla polemica antigiudaica: non è mai esistita un'alleanza di Dio con Israele, essendo il culto degli Ebrei un fraintendimento del culto spirituale da offrire a Dio. Bisogna quindi respingere l'interpretazione letterale dei giudei e ricercare, tramite l'allegoria, nell'AT la prefigurazione dell'economia di Cristo. La posizione negativa dell'autore sulla legge mosaica va oltre la stessa posizione paolina. La seconda parte (cc. 18-21) è una breve esposizione sulle due vie presente anche nella *Didachè*.

Cenni bibliografici. R. HVALVIK, *The struggle for Scripture and covenant: the purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century*, Mohr, Tübingen 1998. J. CARLETON PAGET, *The Epistle of Barnabas. Outlook and background* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.Reihe, 64), J.C.B. Mohr, Tübingen 1994. F. SCORZA BARCELLONA, *Epistola di Barnaba*, (Corona Patrum, 1), SEI, Torino 1975.

AVVIO ALLA LETTURA. Nel brano leggiamo il concetto dottrinalmente più significativo elaborato da Barnaba: questi va oltre l'affermazione di Paolo che, con la venuta di Cristo, la legge giudaica aveva perso il significato letterale che fino allora aveva avuto e doveva essere intesa spiritualmente, e afferma che già in origine la legge data da Dio a Mosè aveva avuto significato spirituale e non letterale: p. es., i

divieti di mangiare certe carni significano l'astensione da certi peccati: Gli ebrei non avevano inteso la spiritualità dei precetti e, interpretandoli alla lettera, ne avevano svisato radicalmente il significato, che ora i cristiani, illuminati da Cristo, sono in grado di realizzare compiutamente. La linea di Barnaba apparve troppo estremista e non fu seguita nella corrente maggioritaria del cristianesimo antico: essa di fatto impediva l'utilizzazione organica della storia ebraica da parte cristiana, possibile invece nell'interpretazione paolina.

XIV. [1] Ναί. Ἀλλὰ ἴδωμεν, εἰ ἡ διαθήκη, ἣν ὤμοσεν τοῖς πατράσιν δοῦναι τῷ λαῷ, εἰ δέδωκεν, ζητῶμεν. Δέδωκεν· αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι λαβεῖν διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. [2] Λέγει γὰρ ὁ προφήτης· «Καὶ ἦν Μωϋσῆς νηστεύων ἐν ὄρει Σινᾶ, τοῦ λαβεῖν τὴν διαθήκην κυρίου πρὸς τὸν λαόν, ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ νύκτας τεσσεράκοντα. Καὶ ἔλαβεν Μωϋσῆς παρὰ κυρίου τὰς δύο πλάκας τὰς γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τῆς χειρὸς κυρίου ἐν πνεύματι· καὶ λαβὼν Μωϋσῆς κατέφερεν πρὸς τὸν λαὸν δοῦναι. [3] Καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν· "Μωϋσῆ Μωϋσῆ, κατάβηθι τὸ τάχος, ὅτι ὁ λαός σου, ὃν ἐξήγαγες ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ἠνόμησεν". Καὶ συνῆκεν Μωϋσῆς, ὅτι ἐποίησαν ἑαυτοῖς πάλιν χωνεύματα, καὶ ἔρριψεν ἐκ τῶν χειρῶν τὰς πλάκας, καὶ συνετρίβησαν αἱ πλάκες τῆς διαθήκης κυρίου». [4] Μωϋσῆς μὲν ἔλαβεν, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι.

Πῶς δὲ ἡμεῖς ἐλάβομεν, μάθετε. Μωϋσῆς θεράπων ὢν ἔλαβεν, αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν εἰς λαὸν κληρονομίας, δι' ἡμᾶς ὑπομείνας. [5] Ἐφανερώθη δέ, ἵνα κἀκεῖνοι τελειωθῶσιν τοῖς ἁμαρτήμασιν, καὶ ἡμεῖς διὰ τοῦ κληρονομοῦντος διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν, ὃς εἰς τοῦτο ἡτοιμάσθη, ἵνα αὐτὸς φανείς, τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ καὶ παραδεδομένας τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ λυτρωσάμενος ἐκ τοῦ σκότους, διάθηται ἐν ἡμῖν διαθήκην λόγῳ.

(Βαρνάβα Ἐπιστολή, XIV, 1-5)

Non Israele, ma il popolo di Cristo ha ricevuto l'eredità promessa ad Abramo

XIV. [1] Bene! Ma vediamo e cerchiamo se l'alleanza che giurò ai padri di dare al popolo l'ha veramente data. L'ha data, ma essi per i loro peccati non furono degni di riceverla. [2] Dice infatti il profeta: *Mosè stava digiunando sul monte Sinai quaranta giorni e quaranta notti, per ricevere l'alleanza del Signore con il popolo. E Mosè ricevette dal Signore le due tavole scritte in spirito dal dito della mano del Signore: e ricevutele le portò giù per darle al popolo.* [3] *Ma il Signore disse a Mosè: "Mosè, Mosè, scendi subito perché il tuo popolo, quello che hai portato fuori dall'Egitto, ha peccato" E Mosè comprese che si erano fatti di nuovo idoli di metallo fuso e gettò via dalle sue mani le tavole, e le tavole della alleanza del Signore furono spezzate.* [4] Mosè dunque la ricevette, ma loro non ne furono degni[1]. Es 32,7-19

Apprendete invece come fummo noi a riceverla. Mosè la ricevette come servitore, mentre il Signore l'ha data a noi come popolo dell'eredità, dopo aver sofferto per noi. [5] Egli si è manifestato perché quelli colmassero la misura dei loro peccati e noi ricevessimo l'alleanza per mezzo del Signore Gesù, l'erede; egli era stato preparato proprio a questo, a manifestarsi per liberare dalle tenebre i nostri cuori già consumati dalla morte e abbandonati all'iniquità dell'errore, e per stipulare tra noi un'alleanza con la parola.

---

[1] Il racconto di Mosè che spezza le tavole della legge ricevute da Dio viene interpretato da Barnaba come segno che Dio non aveva mai stretto alleanza con gli indegni giudei: perciò tutte le norme della legge mosaica non avevano mai avuto valore nel senso letterale secondo il quale i giudei le osservavano, ma avevano prefigurato e anticipato simbolicamente il culto spirituale dei cristiani.

ATTI DI PAOLO E TECLA
(Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης)

Importante documento di letteratura popolare, sostanzialmente ortodosso, riecheggiante il romanzo ellenistico e databile alla fine del II secolo: è parte degli *Atti di Paolo*, menzionati da Tertulliano (*De bapt.*, 17), di cui restano pochi frammenti. Vi spicca la figura di Tecla, vergine forte, capace di autonomia missionaria al punto di autobattezzarsi, di amministrare il battesimo ad altri dedicandosi alla predicazione itinerante: questi tratti però saranno taciuti nella successiva esaltazione letteraria (Metodio di Olimpo, Atanasio, Gregorio Nisseno, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo, Epifanio, in Occidente Ambrogio) che ne farà soprattutto un modello di verginità.

Il racconto si snoda secondo un punto di vista femminile, e questo è il motivo dell'avversione provata da Tertulliano: egli, mentre testimonia la popolarità degli *Atti*, informa che erano utilizzati dai fautori del diritto per le donne di insegnare e battezzare, e precisa che il prete d'origine asiatica che aveva composto l'opera ponendola sotto il nome di Paolo, convinto di farlo a gloria dell'apostolo, era stato destituito, però per falso e non per eterodossia.

Cenni bibliografici. J.N. BRENNER (ed.), *The apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kok Pharos, Kampen 1996. W. RORDORF, *Tradition et composition dans les Actes de Thècle: état de la question*, «Teologische Zeitschrift» 41 (1985), 272-283. Per la fortuna di Tecla nei Padri, L. HAYNE, *Thecla and the Church Fathers*, «Vigiliae Christianae» 48 (1994), 209-218.

AVVIO ALLA LETTURA. È da notare lo sfondo encratita che restringe gli orizzonti dell'insegnamento paolino a un'esaltazione della castità, sentita come liberatoria dall'uditorio femminile e invece come eversiva dalle autorità e dai maschi, a cui sottrae il controllo sulle compagne. L'ideologia sottesa a questi *Atti* si rivela con chiarezza durante

l'interrogatorio di Paolo davanti al proconsole, successivo all'episodio che riportiamo. Paolo afferma che Dio lo ha inviato a salvare gli uomini «dalla corruzione e dall'impurità, da qualsiasi piacere e dalla morte». Il doppio nesso corruzione/impurità e piacere/morte è tipico della corrente encratita.

[7] Καὶ ταῦτα τοῦ Παύλου λέγοντος ἐν μέσῳ τῆς ἐκκλησίας ἐν τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ, Θέκλα τις παρθένος Θεοκλείας μητρὸς μεμνηστευμένη ἀνδρὶ Θαμύριδι, καθεσθεῖσα ἐπὶ τῆς σύνεγγυς θυρίδος τοῦ οἴκου ἤκουεν νυκτὸς καὶ ἡμέρας τὸν περὶ ἁγνείας λόγον λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Παύλου· καὶ οὐκ ἀπένευεν ἀπὸ τῆς θυρίδος, ἀλλὰ τῇ πίστει ἐπήγετο ὑπερευφραινομένη. Ἔτι δὲ καὶ βλέπουσα πολλὰς γυναῖκας καὶ παρθένους εἰσπορευομένας πρὸς τὸν Παῦλον, ἐπεπόθει καὶ αὐτὴ καταξιωθῆναι κατὰ πρόσωπον στῆναι Παύλου καὶ ἀκούειν τὸν τοῦ Χριστοῦ λόγον· οὐδέπω γὰρ τὸν χαρακτῆρα Παύλου ἑωράκει, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἤκουεν μόνον.

[8] Ὡς δὲ οὐκ ἀφίστατο ἀπὸ τῆς θυρίδος, πέμπει ἡ μήτηρ αὐτῆς πρὸς τὸν Θάμυριν· ὁ δὲ ἔρχεται περιχαρής, ὡς ἤδη λαμβάνων αὐτὴν πρὸς γάμον. Εἶπεν οὖν ὁ Θάμυρις πρὸς Θεοκλείαν Ποῦ μού ἐστιν ἡ Θέκλα; Καὶ εἶπεν ἡ Θεοκλεία Καινόν σοι ἔχω εἰπεῖν διήγημα, Θάμυρι. Καὶ γὰρ ἡμέρας τρεῖς καὶ νύκτας τρεῖς Θέκλα ἀπὸ τῆς θυρίδος οὐκ ἐγείρεται, οὔτε ἐπὶ τὸ φαγεῖν οὔτε ἐπὶ τὸ πιεῖν, ἀλλὰ ἀτενίζουσα ὡς πρὸς εὐφρασίαν, οὕτως πρόσκειται ἀνδρὶ ξένῳ ἀπατηλοὺς καὶ ποικίλους λόγους διδάσκοντι, ὥστε με θαυμάζειν πῶς ἡ τοιαύτη αἰδὼς τῆς παρθένου χαλεπῶς ἐνοχλεῖται.

[9] Θάμυρι, ὁ ἄνθρωπος οὗτος τὴν Ἰκονιέων πόλιν ἀνασείει, ἔτι δὲ καὶ τὴν σὴν Θέκλαν· πᾶσαι γὰρ αἱ γυναῖκες καὶ οἱ νέοι εἰσέρχονται πρὸς αὐτόν, διδασκόμενοι παρ' αὐτοῦ ὅτι Δεῖ, φησίν, ἕνα καὶ μόνον θεὸν φοβεῖσθαι καὶ ζῆν ἁγνῶς. Ἔτι δὲ καὶ ἡ θυγάτηρ μου ὡς ἀράχνη ἐπὶ τῆς θυρίδος δεδεμένη τοῖς ὑπ' αὐτοῦ λόγοις κρατεῖται ἐπιθυμίᾳ καινῇ καὶ πάθει δεινῷ. Ἀτενίζει γὰρ τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἑάλωται ἡ παρθένος. Ἀλλὰ πρόσελθε αὐτῇ σὺ καὶ λάλησον· σοὶ γάρ ἐστιν ἡρμοσμένη.

[10] Καὶ προσελθὼν Θάμυρις, ἅμα μὲν φιλῶν αὐτήν, ἅμα δὲ καὶ φοβούμενος τὴν ἔκπληξιν αὐτῆς, εἶπεν Θέκλα ἐμοὶ μνηστευθεῖσα, τί τοιαύτη κάθησαι; καὶ ποῖόν σε πάθος κατέχει ἔκπληκτον; ἐπιστράφηθι πρὸς τὸν σὸν Θάμυριν καὶ αἰσχύνθητι. Ἔτι δὲ καὶ ἡ μήτηρ αὐτῆς τὰ αὐτὰ ἔλεγεν τί Τέκνον,τοιαύτη κάτω βλέπουσα κάθησαι, καὶ μηδὲν ἀποκρινομένη ἀλλὰ παραπλήξ; Καὶ οἱ μὲν ἔκλαιον δεινῶς, Θάμυρις μὲν γυναικὸς ἀστοχῶν, Θεοκλεία δὲ τέκνου, αἱ δὲ παιδίσκαι κυρίας· πολλὴ οὖν σύγχυσις ἦν ἐν τῷ οἴκῳ πένθους. Καὶ τούτων οὕτως γινομένων Θέκλα οὐκ ἀπεστράφη, ἀλλ' ἦν ἀτενίζουσα τῷ λόγῳ Παύλου.

(Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης, 7-10)

[7] Mentre Paolo pronunciava queste parole in mezzo alla comunità, in casa di Onesiforo, Tecla, una vergine, figlia di Teoclia, fidanzata a un certo Tamiri, sedutasi presso la finestra contigua di casa, ascoltava notte e giorno il discorso di Paolo sulla vita continente e sulla preghiera. Non si scostava dalla finestra, ma vi si appressava piena di gioia, mossa dalla fede. Di più, vedendo molte donne entrare da Paolo, bramava anche lei di poter essere degna di comparire dinanzi a lui e ascoltare la parola di Cristo. Non ne aveva mai visto le sembianze, ma udiva soltanto la sua parola.

[8] Poiché dunque perseverava a rimanere alla finestra, la madre mandò a chiamare Tamiri. Questi sopraggiunse pieno di gioia, come se dovesse ormai prenderla in isposa. Chiese quindi a Teoclia: «Dov'è la mia Tecla, che la voglio vedere?». Quella rispose: «Ho una cosa nuova da raccontarti, Tamiri. Da tre giorni e tre notti Tecla non si leva dalla finestra, né per mangiare né per bere. Fissando gli occhi come su uno spettacolo piacevolissimo, è tutta tesa verso uno straniero che va proferendo dottrine seduttrici e brillanti, per cui resto meravigliata come una vergine di tanta modestia debba esporsi a simili molestie.

[9] Tamiri, quest'uomo mette in subbuglio tutta la città di Iconio e anche la tua Tecla. Tutte le donne e i giovani se ne vanno da lui e si fanno ammaestrare da lui. Occorre – egli dice – temere l'unico Dio e vivere castamente. Infine anche mia figlia, attaccata come un ragno alla finestra, per le parole di Paolo è dominata da un desiderio insolito e da una passione spaventosa. È tutta orecchi alle sue parole e la ragione n'è conquisa. Ma tu accostala e parlale; è pure la tua fidanzata!».

[10] Tamiri s'avvicinò, preso dall'amore per lei e temendo parimenti per quello stato di estasi in cui si trovava. Le disse: «O Tecla, mia sposa promessa; che hai? Che passione si è impossessata di te, privandoti della ragione? Torna al tuo Tamiri e confonditi». Anche la madre ripeteva le stesse cose: «Figliuola, perché stai qui così seduta, guardi in basso e non rispondi nulla, ma sei completamente fuori di te?». E tutti piangevano a dirotto: Tamiri per la perdita della donna, Teoclia per la perdita della figlia e le serve della loro padroncina. Grande era dunque in casa la confusione causata dal pianto. Nonostante tutto ciò, Tecla non si mosse, ma rimaneva completamente assorta nei discorsi di Paolo.

PROTOEVANGELO DI GIACOMO

Meglio denominato *Nascita di Maria*, è il più famoso e autorevole dei vangeli dell'infanzia, posto sotto il nome di Giacomo, «fratello del Signore», cioè, secondo la spiegazione addotta alla fine dell'opera, nato da un primo matrimonio di Giuseppe. L'autore, estraneo alla Palestina, di cui ignora la topografia, integra il racconto canonico, che ha presente, per rispondere alle voci malevole sulla nascita di Cristo.

Lo scopo ultimo è di provare la verginità di Maria prima e durante il parto, con la preoccupazione, apologetica e cristologica, di dimostrare l'intervento divino nella nascita di Gesù. Di conseguenza l'interesse non è incentrato sulla persona di Maria, nonostante il rilievo quantitativo della sua presenza, ma sulla sua verginità. La narrazione, che inizia con il dolore di Gioachino e Anna per la loro sterilità e la successiva gioia per la nascita della bambina, prosegue ricordando l'educazione di Maria al tempio, il fidanzamento col vedovo Giuseppe, l'annuncio dell'angelo, la prova delle acque amare, la nascita di Gesù e la strage degli innocenti. Il testo, scritto in Siria o in Egitto nell'ultimo quarto del II secolo, ebbe subito fortuna – già Clemente Alessandrino lo cita con venerazione – ed è alla base di ulteriori sviluppi leggendari e di una serie di rappresentazioni iconografiche.

Cenni bibliografici. E. NORELLI, *La Vergine Maria negli apocrifi*, in C. LEONARDI - A. DEGL'INNOCENTI (edd.), *Maria, Vergine Madre Regina. Le miniature medievali e rinascimentali*, Tibaldi, s.l. 2000, pp. 21-42.

AVVIO ALLA LETTURA. In generale nell'opera emerge il tono favolistico e ingenuo della narrazione, caratterizzata dalla continua presenza del soprannaturale ormai sentito solo come dimostrazione del

carattere divino di Gesù bambino e non più strutturalmente connesso, come invece nei vangeli canonici, con la predicazione del messaggio di salvezza. Particolarmente suggestiva è la descrizione dell'incanto che avvolge la natura e gli uomini nel momento della venuta al mondo di Gesù allorché Giuseppe assiste «a una sospensione del tempo e del movimento». Si tratta probabilmente di una rielaborazione, da parte dell'anonimo autore, di un *Testimonium* antico e indipendente dai vangeli di Matteo e Luca, sulla vergine madre (Norelli).

XVIII. [1] Καὶ εὗρεν σπήλαιον ἐκεῖ καὶ εἰσήγαγεν αὐτήν, καὶ παρέστησεν αὐτῇ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ, καὶ ἐξελθὼν ἐζήτει μαῖαν Ἑβραίαν ἐν χώρᾳ Βηθλεέμ.

[2] Ἐγὼ δὲ Ἰωσὴφ περιεπάτουν, [καὶ οὐ περιεπάτουν·] καὶ ἀνέβλεψα εἰς τὸν ἀέρα, καὶ εἶδον τὸν ἀέρα ἔκθαμβον· καὶ ἀνέβλεψα εἰς τὸν πόλον τοῦ οὐρανοῦ, καὶ εἶδον αὐτὸν ἑστῶτα καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ἠρεμοῦντα· καὶ ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ εἶδον σκάφην κειμένην καὶ ἐργάτας ἀνακειμένους, καὶ αἱ χεῖρες αὐτῶν ἐν τῇ σκάφῃ· καὶ οἱ μασσώμενοι οὐκ ἐμασσῶντο, καὶ οἱ αἴροντες οὐκ ἀνέφερον, καὶ οἱ προσφέροντες τῷ στόματι αὐτῶν οὐ προσέφερον, ἀλλὰ πάντων ἦν τὰ πρόσωπα ἄνω βλέποντα· [3] καὶ ἰδοὺ πρόβατα ἐλαυνόμενα ἦν, καὶ [οὐ προέβαινον ἀλλ'] ἵσταντο, καὶ ἐπῆρεν ὁ ποιμὴν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τοῦ πατάξαι αὐτὰ [ἐν τῇ ῥάβδῳ], καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἔστη ἄνω· καὶ ἐπέβλεψα ἐπὶ τὸν χείμαρρον τοῦ ποταμοῦ, καὶ εἶδον τὰ στόματα τῶν ἐρίφων ἐπικείμενα καὶ μὴ πίνοντα, καὶ πάντα ὑπὸ θῆξιν τῷ δρόμῳ αὐτῶν ἀπηλαύνοντο.

(Γέννησις Μαρίας τῆς ἁγίας Θεοτόκου, XVIII)

XVIII. [1] E trovò una grotta colà e ve la condusse dentro e lasciò i suoi figliuoli presso di lei e uscì a cercare una levatrice [ebrea] nella terra di Betlemme.

[2] E io Giuseppe camminavo [e non camminavo]. E guardai su nell'aria e vidi l'aria colpita da stupore, e guardai alla volta del cielo e la vidi ferma, e gli uccelli del cielo immobili. E guardai nella terra e vidi un vassoio giacente e degli operai coricati (a mensa), e le loro mani (eran) nel vassoio: e quelli che stavan masticando non masticavano, quelli che pigliavan su (il cibo) non l'alzavano (dal vassoio), e quelli che (lo) stavan portando alla bocca non (ce lo) portavano, e i visi di tutti eran rivolti a guardare in alto. [3] Ed ecco delle pecore erano spinte innanzi, e [non avanzavano ma] stavan ferme, e il pastore levò la mano per percuoterle [col bastone], e la sua mano restò per aria. E guardai alla corrente del fiume, e vidi le bocche de' capretti poggiate sull'(acqua) e che non bevevano. E tutte le cose in un istante furon risospinte dal loro corso.

A DIOGNETO

Trattatello anonimo di carattere più protrettico che apologetico, convenzionalmente considerato una lettera per il fatto che è destinato a un certo Diogneto, personaggio pagano di elevata condizione, desideroso di conoscere la religione cristiana. Rivelatisi infruttuosi tutti i tentativi di attribuzione, si è voluto identificarne l'ambiente di provenienza con Alessandria, soprattutto per l'insistenza sul concetto di vera gnosi, tema caro a Clemente Alessandrino, e per alcuni spunti in comune con Origene. La questione però resta apertissima: di recente si è ipotizzata un'origine asiatica o una romana. La datazione oscilla fra la seconda metà del II secolo e gli inizi del III. L'*A Diogneto* viene giudicato la perla della letteratura apologetica per l'armonia e la chiarezza dello stile, euritmicamente modulato, per la sapiente distribuzione della materia, e per il tono appassionato.

A una prima parte negativa (cc. 2-4), che propone le critiche a paganesimo e giudaismo comuni a tutta l'apologetica cristiana ma con un accento particolare dovuto al fatto che di entrambi si sottolinea l'aspetto di costruzione religiosa puramente umana. Segue una parte positiva (cc. 5-12) in cui viene esposto il nucleo della rivelazione: l'incarnazione del Logos, e il paradosso della condizione dei cristiani, silenziosa anima del mondo, che vivono sulla terra come cittadini del cielo, partecipi della vita di tutti e nello stesso tempo estranei al mondo (c. 6). Un problema di autenticità grava sui capitoli finali (11-12) dell'operetta.

Cenni bibliografici. E. NORELLI (a cura di), *A Diogneto*, Paoline, Milano 1991. M. RIZZI, *La questione dell'unità dell'Ad Diognetum*, (Studia Patristica Mediolanensia, 16), Vita e Pensiero, Milano 1989.

AVVIO ALLA LETTURA. Il passo qui riportato espone uno dei concetti fondamentali dell'opera. Caratterizza la condizione del cristiano

che, pur soggiornando temporaneamente in terra, si sente cittadino del cielo e perciò estraneo alla sua patria terrena, di cui però paradossalmente costituisce, grazie proprio alla sua cittadinanza celeste, la componente di maggior pregio, quella che riscatta la malvagità del mondo depravato. L'affermazione di estraneità alla patria, peraltro forte, nel contesto non appare eversiva delle leggi civili, al contrario tende a rassicurare l'interlocutore circa l'assenza di qualsiasi atteggiamento di minaccia all'ordine costituito da parte del cristiano. Si noti come, per esempio, non venga affatto menzionata la pratica della verginità diffusa ed esaltata presso i cristiani, che alcuni apologisti ricordavano come merito particolare.

V. [1] Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῇ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔσθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων.

[2] Οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν. [3] Οὐ μὴν ἐπινοίᾳ τινὶ καὶ φροντίδι πολυπραγμόνων ἀνθρώπων ‹μάθημα› τοῦτ᾽ αὐτοῖς ἐστὶν εὑρημένον, οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν ὥσπερ ἔνιοι. [4] Κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, ‹καὶ› τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ, θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας.

[5] Πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ᾽ ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ᾽ ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη.

[6] Γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ᾽ οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα. [7] Τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ᾽ οὐ ‹κοίτην›. [8] Ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ᾽ οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν. [9] Ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ᾽ ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται. [10] Πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους.

[11] Ἀγαπῶσι πάντας, καὶ ὑπὸ πάντων διώκονται. [12] Ἀγνοοῦνται, καὶ κατακρίνονται· θανατοῦνται, καὶ ζωοποιοῦνται. [13] Πτωχεύουσι, καὶ πλουτίζουσι πολλούς· πάντων ὑστεροῦνται, καὶ ἐν πᾶσι περισσεύουσιν. [14] Ἀτιμοῦνται, καὶ ἐν ταῖς ἀτιμίαις δοξάζονται· βλασφημοῦνται, καὶ δικαιοῦνται. [15] Λοιδοροῦνται καὶ εὐλογοῦσιν· ὑβρίζονται, καὶ τιμῶσιν. [16] Ἀγαθοποιοῦντες ὡς κακοὶ κολάζονται· κολαζόμενοι χαίρουσιν ὡς ζωοποιούμενοι.

[17] Ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται, καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται, καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.

(Ad Diognetum, V)

V. [1] I cristiani infatti non si differenziano dagli altri uomini né per territorio né per lingua o abiti.

[2] Essi non abitano in città proprie né parlano un linguaggio inusitato; la vita che conducono non ha nulla di strano. [3] La loro dottrina non è frutto di considerazioni ed elucubrazioni di persone curiose, né si fanno promotori, come alcuni, di una qualche teoria umana. [4] Abitando nelle città greche e barbare, come a ciascuno è toccato, uniformandosi alle usanze locali per quanto concerne l'abbigliamento, il vitto e il resto della vita quotidiana, mostrano il carattere mirabile e straordinario, a detta di tutti, del loro sistema di vita.

[5] Abitano nella propria patria, ma come stranieri, partecipano a tutto come cittadini, e tutto sopportano come forestieri, ogni terra straniera è la loro patria e ogni patria è terra straniera.

[6] Si sposano come tutti, generano figli, ma non espongono i neonati. [7] Hanno in comune la mensa, ma non il letto. [8] Sono nella
carne, ma non vivono secondo la carne. [9] Dimorano sulla terra, ma 2 *Cor* 10,3
sono cittadini del cielo. [10] Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi.

[11] Amano tutti e da tutti sono perseguitati. [12] Non sono conosciuti, eppure vengono condannati; sono uccisi, e tuttavia sono vivi-
ficati. [13] Sono poveri e arricchiscono molti; mancano di tutto e di 2 *Cor* 6,9-10
tutto abbondano. [14] Sono disprezzati, ma nel disprezzo acquistano gloria; vengono bestemmiati e al tempo stesso si rende testimonian-
za alla loro giustizia. [15] Vengono oltraggiati e benedicono; sono 1 *Cor* 4,12
insultati, e invece rendono onore. [16] Benché compiano il bene, vengono puniti come malfattori; benché puniti, gioiscono, come se ricevessero la vita.

[17] Dai giudei sono combattuti come stranieri e dai greci sono perseguitati, ma chi li odia non sa spiegare il motivo della propria avversione nei loro confronti.

ERACLEONE
(Ἡρακλέων)

Gnostico del ramo italico o occidentale, discepolo di Valentino.

Con il suo *Commento al vangelo di Giovanni* fu l'iniziatore della letteratura esegetica, anche se nel suo caso forse si trattava, più che di un commento integrale, di una interpretazione dei passi principali di Giovanni.

L'abilità esegetica di Eracleone è riconosciuta dallo stesso Origene che nel suo *Commento a Giovanni*, per confutarlo, ne riporta l'opera.

Il quarto vangelo fu molto valorizzato dagli gnostici, perché in esso è centrale il tema della salvazione: gli gnostici lo intendono a loro modo, come il risveglio della coscienza dell'uomo spirituale, il quale comprende la sua origine, sotto lo stimolo del Salvatore. Al fine di illustrare i miti prediletti Eracleone ricorre all'esegesi allegorica.

Cenni bibliografici. A. WUCHERPFENNIG, *Herakleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, Mohr, Tübingen 2002 (cfr. la recensione di M. Simonetti, in corso di stampa su «Adamantius»). J. POFFET, *La méthode exégètique d'Héracleon et d'Origène, commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, (Paradosis, 28), Editions Universitaires, Fribourg 1985.

AVVIO ALLA LETTURA. Questo brano, conservato da Origene nel suo *Commento al vangelo di Giovanni*, è il primo di un gruppo tutto dedicato all'interpretazione del colloquio fra Gesù e la Samaritana al pozzo di Giacobbe. Nell'esegesi di Eracleone Gesù è il redentore celeste, la Samaritana l'uomo spirituale.

Per l'intelligenza dei brani bisogna tener presente che chi parla è Origene, il quale espone l'interpretazione di Eracleone a volte in forma indiretta, a volte riportandone direttamente il testo. Da notare che a volte Origene approva l'interpretazione di Eracleone, a volte la trova forzata, specie là dove questi deve svalutare l'economia dell'AT.

L'uomo spirituale, rappresentato dalla Samaritana, è, dunque, degradato nel mondo materiale. La contrapposizione fra l'acqua del pozzo e l'acqua viva di Cristo simboleggia la contrapposizione fra la realtà e l'economia psichica e quella spirituale. La Samaritana acquista, grazie a Cristo, coscienza della sua vera natura spirituale e consapevolezza dell'insufficienza dell'esistenza psichica, nella quale è stata finora immersa.

17. Ἴδωμεν δὲ καὶ τὰ Ἡρακλέωνος εἰς τοὺς τόπους, ὅστις φησὶν ἄτονον καὶ πρόσκαιρον καὶ ἐπιλείπουσαν ἐκείνην γεγονέναι τὴν ζωὴν καὶ τὴν κατ᾽ αὐτὴν δόξαν· «κοσμικὴ γάρ» φησίν «ἦν»· καὶ οἴεται τοῦ κοσμικὴν αὐτὴν εἶναι ἀπόδειξιν φέρειν ἐκ τοῦ τὰ θρέμματα τοῦ Ἰακὼβ ἐξ αὐτῆς πεπωκέναι... Ὃ δὲ δίδωσιν ὕδωρ ὁ σωτήρ, φησίν, εἶναι ἐκ τοῦ πνεύματος καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, οὐ ψευδόμενος. Καὶ εἰς τὸ «Οὐ μὴ διψήσῃ δὲ εἰς τὸν αἰῶνα» ἀποδέδωκεν αὐταῖς λέξεσιν οὕτως· «Αἰώνιος γὰρ ἡ ζωὴ αὐτοῦ καὶ μηδέποτε φθειρομένη, ὡς καὶ ἡ πρώτη ἡ ἐκ τοῦ φρέατος, ἀλλὰ μένουσα· ἀναφαίρετος γὰρ ἡ χάρις καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ μὴ ἀναλισκομένη μηδὲ φθειρομένη ἐν τῷ μετέχοντι αὐτῆς». Φθειρομερνην δὲ τὴν πρώτην διδοὺς εἶναι ζωήν... Οὐκ ἀπιθάνως δὲ τὸ «ἁλλομένου» διηγήσατο καὶ τοὺς μεταλαμβάνοντας τοῦ ἄνωθεν ἐπιχορηγουμένου πλουσίως καὶ αὐτοὺς ἐκβλύσαι εἰς τὴν ἑτέρων αἰώνιον ζωὴν τὰ ἐπικεχορηγημένα αὐτοῖς. Ἀλλὰ καὶ ἐπαινεῖ τὴν Σαμαρεῖτιν ὡσὰν ἐνδειξαμένην τὴν ἀδιάκριτον καὶ κατάλληλον τῇ φύσει ἑαυτῆς πίστιν, μὴ διακριθεῖσαν ἐφ᾽ οἷς ἔλεγεν αὐτῇ... Οὐκ οἶδα δὲ πῶς ὁ Ἡρακλέων τὸ μὴ γεγραμμένον ἐκλαβὼν φησι πρὸς τὸ «Δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ» ὡς ἄρα βραχέα διανυχθεῖσα ὑπὸ τοῦ λόγου ἐμίσησεν λοιπὸν καὶ τὸν τόπον ἐκείνου τοῦ λεγομένου ζῶντος ὕδατος. Ἔτι δὲ καὶ πρὸς τὸ «Δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν», φησὶν ὅτι «Ταῦτα λέγει ἡ γυνὴ ἐμφαίνουσα τὸ ἐπίμοχθον καὶ δυσπόριστον καὶ ἄτροφον ἐκείνου τοῦ ὕδατος».

(Ὠριγένους, Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην, XIII, 17 [Ev. Io., 4, 12 ss.])

La samaritana, simbolo dell'uomo spirituale, comprende la sua vera natura

17. Vediamo ora l'interpretazione di Eracleone a questo punto. Egli dice che era debole, effimera e deficiente quella vita e la gloria che da lei derivava: infatti era mondana. Come prova che era mondana adduce il fatto che a quella si abbeveravano le greggi di Giacobbe... Invece afferma in maniera veritiera che l'acqua che dà il Salvatore deriva dal suo spirito e dalla sua potenza. Spiega poi così il passo: «Non avrai più sete in eterno»: «Infatti è eterna la vita che da lui deriva e mai soggetta a corruzione, come invece era la prima acqua, quella del pozzo, ma destinata a durare: infatti la grazia e il dono del nostro Salvatore non possono essere tolti, e non vengono meno né si corrompono in colui che vi partecipa». Dopo aver affermato che era corruttibile la vita precedente... persuasivamente interpreta «zampillante» nel senso che coloro i quali partecipano di ciò che viene loro abbondantemente accordato dall'alto fanno riversare 2 *Pt* 1,11
per la vita eterna degli altri ciò che viene loro accordato[1]. Loda altresì la Samaritana, poiché rivela fede senza esitazione e corrispondente alla sua natura, senza esitare alle parole che il Salvatore le rivolge... Poi non so come Eracleone, interpretando ciò che non è scritto[2], a proposito di «Dammi quest'acqua», dica che la donna, appena stimolata dal Logos, cominciò a odiare anche il luogo della cosiddetta acqua viva. Ancora riguardo a «Dammi quest'acqua, affinché io non abbia più sete e non venga qui ad attingere», Eracleone dice: «La donna parla così rivelando quanto era faticosa da attingere quell'acqua, e di difficile accesso e non nutriente».

---

[1] È dovere per gli gnostici, osserva Eracleone, aiutarsi tra loro e soccorrere anche gli psichici.

[2] L'osservazione di Origene rileva che Eracleone qui, come anche altrove, forzava il testo evangelico, per farlo quadrare con la sua interpretazione preconcetta.

ORACOLI MONTANISTI
(Oracula Montanistarum)

Pochi oracoli restano a testimonianza della fortunata predicazione di Montano, profeta frigio iniziatore, fra il 150-160, del movimento montanista, che si configurò come un'esplosione di profetismo carismatico, con tutte le manifestazioni entusiastiche ben conosciute in questi casi (glossolalia, estasi, fantasie apocalittiche). La predicazione di Montano, sostenuta da un'efficace organizzazione missionaria, e quella delle sue seguaci, Priscilla e Massimilla, dopo un primo momento di incertezza, fu combattuta dalle gerarchie ecclesiastiche locali, perché tendeva ad affermare la propria autorità come superiore, in quanto derivante direttamente dallo Spirito (Paracleto), ispiratore di una nuova fase della rivelazione. Per questa pretesa il montanismo fu scomunicato senza che tuttavia si potesse accusarlo di eterodossia. L'attesa della prossima fine del mondo, dell'avvento di Cristo sulla terra e del suo regno ivi coi giusti (questi ultimi due sono elementi tipici del millenarismo, una credenza molto diffusa nei primi secoli del cristianesimo, così detto per la sua fede nel regno di Cristo sulla terra coi giusti per mille anni) favorivano pratiche ascetiche, un forte rigorismo morale e l'esortazione al martirio, senza un particolare interesse per affermazioni specifiche in campo dottrinale. Il millenarismo in area asiatica fu vitale fino al IV sec. e oltre.

Cenni bibliografici. G. VISONÀ, *Il fenomeno profetico del montanismo*, «Ricerche storico-bibliche» 5 (1993), 149-164. R.E. HEINE, *The Montanist oracles and testimonia*, Mercer University Press, Macon 1989. F. BLANCHETIÈRE, *Le montanisme original*, «Revue des sciences religieuses» 52 (1978), 118-134; 53 (1979), 1-22. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, E. Leroux, Paris 1913. ID., *Les sources de l'histoire du montanisme*, E. Leroux, Fribourg 1913.

AVVIO ALLA LETTURA. Diamo una selezione dei pochi oracoli superstiti, riportati alcuni dai polemisti cattolici come esempio di profezia

erronea o comunque non accettabile, in quanto pronunciata in stato di incoscienza, altri invece con intenzione positiva da Tertulliano, che aderì alla setta. Quelli che riportiamo rilevano la completa identificazione del profeta con lo spirito divino da cui si sente pervaso e la sua totale adesione alla volontà di tale spirito. Annullata la sua personalità, in lui è Dio stesso che parla in prima persona. In realtà questa impostazione, perlomeno come è espressa nei frammenti rimasti, non differisce da quanto viene affermato da autori considerati «ortodossi» per esempio da Atenagora e Ippolito.

«Ἰδού, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ· ἰδού, κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις».

(Epiph., Pan., 48. 4, Holl 232. 19 - 233. 1)

«Μετ' ἐμὲ προφήτης οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια».

(Epiph., Pan., 48. 2. 4, Holl 221. 25. 222. 2)

«Ἐν ἰδέᾳ, φησί, γυναικός, ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με Χριστὸς καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν καὶ ἀπεκάλυψέ μοι τουτονὶ τὸν τόπον εἶναι ἅγιον καὶ ὧδε τὴν Ἱερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι».

(Epiph., Pan., 49. 1, Holl 241. 23 - 242. 8)

«Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro vobis».

(Tertullianus, De fuga, 9. 4, Bulhart, p. 32)

Oracolo di Montano

«Ecco, l'uomo è come lira e io lo sorvolo come plettro[1]: l'uomo dorme, io veglio; ecco il Signore è colui che getta fuori il cuore degli uomini e dà il cuore agli uomini».

Oracolo di Massimilla

«Dopo di me non ci sarà più nessun profeta, ma la fine»[2].

Oracolo di Priscilla

«È venuto da me Cristo in aspetto di donna[3], vestito di una veste splendente, mi ha infuso la sapienza e mi ha rivelato che questo luogo è santo e qui discende la Gerusalemme dal cielo».

Oracolo di autore incerto

«Non desiderate di morire nel vostro letto o per aborto[4] o per una febbre mortale, ma a causa del martirio, perché sia glorificato colui che ha patito per voi».

---

1 L'esempio della lira e del plettro era ben conosciuto nella cultura pagana. Qui Montano ne fa uso per sottolineare la passività dell'ispirato: la lira resta muta se non è percossa dal plettro.

2 Questo oracolo, in cui la profetessa predicava la fine del mondo poco dopo la sua morte, fu spesso citato dai polemisti cattolici come segno della falsità delle profezie montaniste.

3 Non è facile dare spiegazione della veste femminile di Cristo: solo in linea generale si può rilevare che, come tra gli gnostici, anche tra i montanisti le donne godevano di maggiore considerazione che nella chiesa cattolica.

4 Il breve oracolo è la traccia di una predicazione montanista espressamente rivolta a un pubblico femminile.

GIUSTINO

(Ἰουστῖνος)

Nacque a Flavia Neapolis, oggi Nablus, in Palestina, da genitori pagani. È il primo esempio conosciuto di maestro laico cristiano, che con libero insegnamento propone al modo dei filosofi le dottrine cristiane, attento a trovare un terreno di incontro con la cultura pagana. In effetti Giustino appare, dalle opere rimaste, uomo dell'apertura verso il paganesimo e del dialogo con il giudaismo. Aderì successivamente a diverse scuole filosofiche, quindi, forse a Efeso, si convertì al cristianesimo (130 ca.). Passato a Roma, vi tenne scuola, attirandosi l'invidia del filosofo cinico Crescente, che finì per denunciarlo come cristiano. Processato fu messo a morte dal prefetto Giunio Rustico (163-167). Nelle due *Apologie* (153 ca.) indirizzate ad Antonino Pio, Marco Aurelio e Lucio Vero, di cui la seconda, più breve, è forse solo un complemento della prima, attribuisce l'odio e le false accuse mosse dai pagani ad ignoranza, fomentata da demoni malvagi, e, per dissipare tale ignoranza che considera, alla maniera greca, sommo male, si diffonde a parlare della dottrina e dei riti cristiani.

Egli si serve al massimo della nozione giovannea del Figlio di Dio come Logos. Questi, partecipe della divinità del Padre, ma numericamente distinto da lui, è il mediatore fra Dio e la creazione, in vista della quale è generato, e successivamente, alla pienezza dei tempi, si è incarnato. Questo schema binario e subordinante è mutuato dal medioplatonismo che concepiva un Dio sommo e un dio minore, trascendente il mondo ma riferito ad esso. Pur con variazioni e aggiustamenti continui tale schema è il fondamento della dottrina definita dai moderni teologia del Logos che costituì la base delle posteriori grandi formulazioni trinitarie. Si tratta di una dottrina nata in ambito colto, atta ad essere compresa dai pagani di educazione superiore, ma che poteva incontrare, e in effetti incontrò spesso, l'ostilità dei

cristiani più semplici o di quelli che, più legati al giudaismo, sentivano messa in pericolo la fede in un unico Dio, e preferivano concepire il Figlio come un modo di presentarsi dell'unico Dio o come puro uomo dotato di speciale approvazione divina (monarchianismo modalista o adozionista). Il Logos dunque, secondo Giustino, trascende il mondo, ma ne è ragione e fondamento. L'uomo, con la sua ragione, ha in sé il seme infuso dal Logos e può arrivare a concepire frammenti di verità: la filosofia greca è dunque, in qualche modo, anticipazione rispetto al cristianesimo, che è verità in quanto frutto di rivelazione divina. L'altra opera di Giustino, il *Dialogo con l'ebreo Trifone*, è importante ed elevata testimonianza di una situazione che nella realtà storica dei primi secoli del cristianesimo si sarà spesso verificata: cristiani e giudei impegnati a trarre dall'interpretazione dell'AT punti di appoggio per le rispettive posizioni. L'opera è composta di due dialoghi di disuguale ampiezza ambientati ad Efeso: il primo (cc. 1-9), breve, fra Giustino stesso, ancora pagano, e un anziano saggio cristiano rielabora forse personali ricordi. Giustino stesso lo rievoca all'ebreo Trifone, con il quale subito dopo comincia il secondo dialogo (cc. 10-141), in due giornate. La disputa si chiude amichevolmente. Giustino sviluppa la lettura paolina, che ricerca nei personaggi, nei fatti e nei riti di Israele la prefigurazione e i simboli della storia di Cristo. È andato perduto il *Syntagma contro tutte le eresie*, che Ireneo tenne presente, mentre rimangono nei *Sacra Parallela* di Giovanni Damasceno tre frammenti di un'opera *Sulla resurrezione*, di cui alcuni contestano la paternità giustinea.

Cenni bibliografici. T.J. Horner, *«Listening to Trypho»: Justin Martyr's Dialogue reconsidered*, Peeters, Leuven 2001. G. Girgenti, *Giustino martire: il primo cristiano platonico*, Vita e Pensiero, Milano 1995. M. Rizzi, *Ideologia e retorica negli «exordia» apologetici: il problema dell'«altro» (II-III secolo)*, Vita e Pensiero, Milano 1993. E. Robillard, *Iustin: l'itinéraire philosophique*, Bellarmin, Montreal, Cerf, Paris 1989. G. Otranto, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, (Quaderni di Vetera Christianorum, 14), Bari 1979.

Avvio alla lettura. Il passo va apprezzato per la proposta di trovare un terreno d'intesa tra cristiani e pagani sulla base di quanto c'è di veritiero, e perciò accettabile dai cristiani, nella filosofia greca. Socrate, anch'egli messo a morte dai suoi concittadini, può essere interpretato quale anticipatore di Cristo.

5. Τί δὴ οὖν τοῦτ' ἂν εἴη; Ἐφ' ἡμῶν, ὑπισχνουμένων μηδὲν ἀδικεῖν μηδὲ τὰ ἄθεα ταῦτα δοξάζειν, οὐ κρίσεις ἐξετάζετε, ἀλλὰ ἀλόγῳ πάθει καὶ μάστιγι δαιμόνων φαύλων ἐξελαυνόμενοι ἀκρίτως κολάζετε μὴ φροντίζοντες.

Εἰρήσεται γὰρ τἀληθές· ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι, ἐπιφανείας ποιησάμενοι, καὶ γυναῖκας ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν καὶ φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν, ὡς καταπλαγῆναι τούς, οἳ λόγῳ τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον, ἀλλὰ δέει συνηρπασμένοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι δαίμονας εἶναι φαύλους θεοὺς προσωνόμαζον, καὶ ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος αὐτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο. Ὅτε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερὸν ἐπειρᾶτο φέρειν καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους, καὶ αὐτὸν οἱ δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν, ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτείνεσθαι, λέγοντες καινὰ εἰσφέρειν αὐτὸν δαιμόνια· καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν. Οὐ γὰρ μόνον Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος, ᾧ πεισθέντες ἡμεῖς τοὺς ταῦτα πράξαντας δαίμονας οὐ μόνον μὴ ὀρθοὺς εἶναί φαμεν, ἀλλὰ κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας, οἳ οὐδὲ τοῖς ἀρετὴν ποθοῦσιν ἀνθρώποις τὰς πράξεις ὁμοίας ἔχουσιν.

(Ἀπολογία πρώτη, 5)

Parallelo fra Socrate e il cristiano

5. Che sarebbe ciò? Per noi, che facciamo professione di non commettere male né d'insegnare queste teorie atee, non ammettete giudizi, ma per irragionevole passione spinti dalla sferza di malvagi demoni punite senza giudizio, non dandovi pensiero.

Infatti la verità sarà detta, poiché anticamente i cattivi demoni avendo fatto delle apparizioni, e adulterarono donne e corruppero fanciulli e mostrarono spauracchi agli uomini, per atterrire quelli che senza raziocinio giudicavano gli avvenimenti che accadevano, ma presi da paura e non sapendo che i demoni non erano malvagi (li) appellavano dèi e chiamavano ciascuno col nome che ciascuno dei demoni si era posto. Quando Socrate con vera ragione e esattezza procurò di portare in chiaro queste cose e di allontanare gli uomini dai demoni, persino i demoni per mezzo degli uomini che si compiacevano del male oprarono in modo ch'egli fosse ucciso come ateo ed empio, dicendo che egli introduceva nuovi demoni; ed ugualmente e contro di noi operano lo stesso. Poiché non solo fra i Greci per mezzo di Socrate furono confutate queste menzogne della Ragione[1], ma anche fra i Barbari[2] dallo stesso Verbo che prese forma e divenne uomo e si chiamò Gesù Cristo, cui noi ubbidendo, non solo diciamo che i demoni che fecero queste cose non sono buoni geni, ma anche cattivi ed empi, i quali non fanno azioni neppure simili agli uomini che desiderano la virtù.

---

[1] Ragione e Verbo rendono il greco *logos*. Cristo, in quanto Ragione e Verbo divino, è principio di razionalità universale: perciò ogni uomo, in quanto dotato di ragione, può conoscere in parte la verità divina, che si identifica con il Logos stesso. Tale verità i cristiani conoscono compiutamente per rivelazione diretta di Cristo, Logos incarnato.

[2] Per barbari s'intendano i non greci, nella fattispecie gli ebrei, ai quali Cristo aveva direttamente indirizzato il suo messaggio.

ATTI DEI MARTIRI DI LIONE

(Μαρτύριον τῶν ἐν Λουγδούνῳ τελειωθέντων)

Lettera inviata dalle chiese di Lione e Vienne in Gallia alle chiese di Asia e Frigia con il resoconto della fase finale della persecuzione dei cristiani a Lione fra il 177 e il 178, partita da un'esplosione di odio popolare e favorita dall'ostilità del governatore, il quale travalicò la prassi «moderata» che la legislazione anticristiana di Traiano e Adriano intendeva stabilire: nessuna ricerca da parte dell'autorità e inchiesta solo nel caso di denuncia specifica non anonima.

La lettera presenta il martirio come lotta dei soldati di Dio contro Satana; la morte del martire è la sua vittoria perché ha imitato Cristo unendosi alla sua passione. Insieme alla *Lettera sul martirio di Policarpo* fornisce il modello letterario della passione narrativa. È stata conservata, con qualche taglio, da Eusebio, nella *Historia Ecclesiastica* (V, 1, 3 - 2, 8). Per l'autore si è pensato ripetutamente a Ireneo, che ne portò copia a Roma, quando non era ancora vescovo di Lione, per incarico dei martiri ancora in vita. Il biglietto di raccomandazione da loro scritto a Eleutero è interessante perché dimostra una mentalità tendenzialmente antigerarchica (cfr. Eus., HE V, 4, 1-2).

Cenni bibliografici. *Les Martyrs de Lyon (177),* Lion 20-23 september 1977, Ed. du CNRS, Paris 1978.

AVVIO ALLA LETTURA. L'azione della *Passio* è corale e il taglio antologico è, in questo caso, particolarmente doloroso perché fa perdere appunto la pluralità armoniosa delle testimonianze dei martiri. Abbiamo scelto di seguire un momento della vicenda di Blandina, la fragile schiava che, contro le pessimistiche previsioni dei suoi stessi compagni, resiste con coraggio e assurge – lei donna – a immagine

visibile di Cristo crocefisso, rinnovando, come suggerisce l'estensore della lettera in un altro punto, le gesta della madre dei Maccabei. Oltre alla assimilazione a Cristo, Blandina gode di un altro privilegio, fondato anch'esso esclusivamente sulla sua testimonianza di fede: di lei schiava viene ricordato il nome, ma non quello della sua padrona, pure lei martire e premurosa verso Blandina.

1. [41] Ἡ δὲ Βλανδῖνα ἐπὶ ξύλου κρεμασθεῖσα προύκειτο βορὰ τῶν εἰσβαλλομένων θηρίων, ἣ καὶ διὰ τοῦ βλέπεσθαι σταυροῦ σχήματι κρεμαμένη, διὰ τῆς εὐτόνου προσευχῆς πολλὴν προθυμίαν τοῖς ἀγωνιζομένοις ἐνεποίει, βλεπόντων αὐτῶν ἐν τῷ ἀγῶνι καὶ τοῖς ἔξωθεν ὀφθαλμοῖς διὰ τῆς ἀδελφῆς τὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἐσταυρωμένον, ἵνα πείσῃ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν ὅτι πᾶς ὁ ὑπὲρ τῆς Χριστοῦ δόξης παθὼν τὴν κοινωνίαν ἀεὶ ἔχει μετὰ τοῦ ζῶντος θεοῦ. [42] Καὶ μηδενὸς ἁψαμένου τότε τῶν θηρίων αὐτῆς, καθαιρεθεῖσα ἀπὸ τοῦ ξύλου ἀνελήφθη πάλιν εἰς τὴν εἱρκτήν, εἰς ἄλλον ἀγῶνα τηρουμένη ἵνα διὰ πλειόνων γυμνασμάτων νικήσασα τῷ μὲν σκολιῷ ὄφει ἀπαραίτητον ποιήσῃ τὴν καταδίκην, προτρέψηται δὲ τοὺς ἀδελφοὺς ἡ μικρὰ καὶ ἀσθενὴς καὶ εὐκαταφρόνητος, μέγαν καὶ ἀκαταγώνιστον ἀθλητὴν Χριστὸν ἐνδεδυμένη, διὰ πολλῶν κλήρων ἐκβιάσασα τὸν ἀντικείμενον καὶ δι᾽ ἀγῶνος τὸν τῆς ἀφθαρσίας στεψαμένη στέφανον.

(Μαρτύριον τῶν ἐν Λουγδούνῳ τελειωθέντων, 1, 41-42)

Blandina raffigura Cristo

1. [41] Blandina, dal canto suo, fu sospesa a una traversa e così offerta in selvaggia pastura alle fiere che le saltavano addosso. La sua figura sospesa sembrava, allo sguardo, aver forma di croce ed ella inoltre, col suo pregare vibrante, ispirava grande esaltazione nei compagni di martirio, che durante l'agone scorgevano anche con gli occhi del corpo, nella figura della consorella, quella di colui che per loro era stato crocefisso, a convincere quanti hanno fede in lui che chiunque patisca per la gloria di Cristo ha perenne comunanza con il Dio vivente. [42] E poiché sino a quel momento nessuna delle fiere era riuscita a toccarla, ella fu sciolta dalla trave e ricondotta in carcere e tenuta in serbo per un altro agone, così che, sortita vittoriosa da ulteriori prove, ella da un lato rendesse irrevocabile la disfatta dell'obliquo serpente, dall'altro infondesse coraggio nei confratelli, lei che così piccola e debole e misera aveva potuto assumere le spoglie di quel grande e invincibile atleta che è Cristo per sopraffare più e più volte l'Avversario e, nell'agone finale, essere cinta con la corona dell'immortalità.

TAZIANO
(Τατιάνος)

Nato intorno al 125, di origine orientale (Mesopotamia o Siria), da cui trae un acceso nazionalismo antiellenico, fu tuttavia di formazione culturale ellenistica e discepolo, dopo la conversione (a Roma, il 160 ca.), di Giustino. Ci resta di lui per intero solo il *Discorso ai Greci*, opera apologetica, violenta accusa alla cultura greca, che dipenderebbe, secondo Taziano, dalla cultura «barbarica», in primo luogo dall'ebraica, più antica grazie a Mosè e quindi più autorevole (è il cosiddetto argomento cronologico già usato nell'apologetica giudaica), ma anche dall'egiziana e dalla babilonese, per le scienze esatte e l'astronomia. Taziano riconosce ai Greci la paternità della sola filosofia, che però altro non sarebbe che un ammasso di empietà e contraddizioni. A questa egli contrappone la semplicità della dottrina cristiana rivelata dal Logos. Esponente della teologia del Logos come il maestro Giustino, ha una certa autonoma capacità di rielaborazione, come quando postula un pneuma soprasensibile, che identifica con Dio, distinto dal pneuma materiale, che mutua dagli stoici (il che prova come di fatto egli assuma le categorie di pensiero dell'odiata filosofia greca). Dopo il 170, Taziano, spinto progressivamente dal suo rigorismo etico, abbracciò l'encratismo. L'altra sua opera, il *Diatessaron*, è un'armonia dei quattro evangeli di cui restano frammenti. Si discute se l'originale sia stato scritto prima in greco o in siriaco. L'opera è stata in uso nella chiesa di Siria fino al V secolo.

Cenni bibliografici. W.L. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron. Its creation, dissemination, significance and history in scholarship*, Brill-Köln, Leiden-New York 1994. F. BOLGIANI, *La tradizione eresiologica sull'encratismo*, I: *Le notizie di Ireneo*; II: *La confutazione di Clemente Alessandrino*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino» 91(1956-7); 96 (1961-2).

AVVIO ALLA LETTURA. Taziano, a differenza dal maestro Giustino, manifesta un sentimento di forte ostilità nei confronti della filosofia greca, di cui rileva non le consonanze con la fede cristiana, come aveva fatto quello, bensì i punti di dissenso, che considera senz'altro errori. Ma quando poi Taziano passa a presentare la dottrina cristiana, egli si serve proprio di temi e procedimenti filosofici, articolati sulla base del concetto di Logos, familiare alla filosofia stoica e, al tempo suo, anche platonica.

5. Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν. Ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων [αὐτὸς ὑπόστασις] ἦν σὺν αὐτῷ, τὰ πάντα σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς [καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ] ὑπέστησεν. Θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν.

Γέγονεν δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν· το γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν διαίρεσιν προσλαβὸν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν. Ὥσπερ γὰρ ἀπὸ μιᾶς δᾳδὸς ἀνάπτεται μὲν πυρὰ πολλά, τῆς δὲ πρώτης δᾳδὸς διὰ τὴν ἔξαψιν τῶν πολλῶν δᾳδῶν οὐκ ἐλαττοῦται τὸ φῶς, οὕτω καὶ ὁ λόγος προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως οὐκ ἄλογον πεποίηκε τὸν γεγεννηκότα. Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ λαλῶ, καὶ ὑμεῖς ἀκούετε· καὶ οὐ δήπου διὰ τῆς μεταβάσεως τοῦ λόγου κενὸς ὁ προσομιλῶν τοῦ λόγου γίνομαι, προβαλλόμενος δὲ τὴν ἐμαυτοῦ φωνὴν διακοσμεῖν τὴν ἐν ὑμῖν ἀκόσμητον ὕλην προῄρημαι καὶ καθάπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν αὐτὸς ἑαυτῷ, τὴν ὕλην δημιουργήσας, οὕτω κἀγὼ κατὰ τὴν τοῦ λόγου μίμησιν ἀναγεννηθεὶς καὶ τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατάληψιν πεποιημένος μεταρρυθμίζω τῆς συγγενοῦς ὕλης τὴν σύγχυσιν.

Οὔτε γὰρ ἄναρχος ἡ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεός, οὔτε διὰ τὸ ἄναρχον [καὶ αὐτὴ] ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γενητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.

(Πρὸς Ἕλληνας, 5)

L'attività del Logos

5. Dio era in principio; e noi abbiamo appreso che il principio è potenza di Logos. In effetti, il Signore dell'universo, che è il fondamento di tutto, se si considera che la creazione non era ancora avvenuta, era solo; se invece si considera che con lui era tutta intera la potenza e il fondamento delle cose visibili e delle invisibili, insieme con lui a sostenere tutte le cose c'era anche, per potenza di logos, il Logos a lui immanente[1]. Fu per un atto di volontà che il Logos balzò fuori dalla semplicità di lui; e questo Logos, che non si perdette nel vuoto, diviene l'opera primogenita del Padre. È questi che noi chiamiamo il principio del mondo. Egli nacque per modo di comunicazione, non per amputazione: perché se una cosa viene staccata da un'altra, se ne separa, mentre quel che viene comunicato per assumersi la parte di un progetto, non priva di niente colui da cui è stato ricavato. Come infatti da una sola fiaccola prendono fuoco molte fiaccole, senza che dall'accensione delle molte rimanga impoverita la fiamma della prima fiaccola, così anche il Logos procedendo dalla potenza del Padre non ha reso privo di *logos* colui che lo ha generato. Io, per esempio, sto parlando e voi ascoltate: eppure, per questo trasferirsi della mia parola, io che parlo non rimango affatto privo di parola, semmai, emettendo la mia voce, io mi adopero a mettere ordine nella materia disordinata che è in voi. E proprio come il Logos generato in principio, generò a sua volta questa nostra creazione, fabbricandosi da sé la materia, così anch'io, a imitazione del Logos, dopo essere stato rigenerato ed aver conseguito la comprensione della verità, mi sforzo di mettere ordine nella confusione della materia che io condivido con voi.

Col 1,15

La materia infatti non è senza principio come lo è Dio[2]; e, proprio perché non è senza principio, non è neppure pari a Dio quanto a potenza. Essa è stata creata: e non è la creatura di qualcun altro, perché essa proviene dall'unico creatore di tutte le cose.

---

[1] Taziano, come Atenagora e Teofilo, distingue due momenti nel rapporto Dio/Logos: 1) il Logos è *ab aeterno* immanente in Dio come sapienza e ragione impersonali; 2) viene emanato, cioè generato, da Dio come entità personale, per la creazione e il governo del mondo.

[2] La filosofia greca concepiva la materia primordiale coeterna con Dio. Invece giudei e cristiani la consideravano creata da lui.

TEOFILO DI ANTIOCHIA
(Θεόφιλος ὁ Ἀντιοχείας)

Nato in un paese posto fra il Tigri e l'Eufrate da genitori pagani, fu sesto vescovo d'Antiochia. La spinta alla conversione, racconta lui stesso (*Ad Autolyc.* 1, 14), gli venne dalla lettura delle Scritture, in particolare delle profezie che fornivano una chiave di lettura per le vicissitudini storiche, e questo interesse per l'interpretazione scritturistica e la storia gli rimase. La sua cultura giudaica appare tanto approfondita e in continuità con quella cristiana che ci si è chiesti se non possa essere passato per un'esperienza di proselita giudaico prima di giungere al cristianesimo. L'unica opera giunta a noi è l'*Ad Autolico*, scritto dopo il 180, in tre libri. L'impostazione dell'opera, dedicata appunto al suo amico Autolico, un pagano colto, è apologetica: Teofilo giustifica il cristianesimo contrapponendolo alle contraddizioni della filosofia e della religione pagana. In questo il suo atteggiamento è simile a quello di Taziano. Ma lo svolgimento eccede l'ambito puramente apologetico per diventare un'esposizione dottrinale, specie nel II libro, che contiene il primo commento cristiano al racconto genesiaco della creazione. Il III libro presenta una cronaca del mondo con calcoli cronologici per dimostrare l'anteriorità di Mosè rispetto ai Greci. Anche se lo stile di Teofilo è piatto e la sua prosa poco efficace, si trovano in lui alcune acquisizioni importanti. Per la prima volta, nei testi greci cristiani giunti fino a noi, troviamo il termine τριάς (Trinità). Seguace della teologia del Logos, scandisce in due tempi ben distinti il rapporto del Logos con il Padre nella preesistenza, servendosi di una terminologia di origine stoica: prima il Logos è immanente (*Logos endiàthetos*) «nelle viscere di Dio», successivamente Dio lo proferisce (*Logos prophorikòs*) in vista della creazione. Abbiamo indizi di una influenza di Teofilo

su Ireneo, Tertulliano, Clemente Alessandrino. Il suo perduto *Contro Marcione* servì da modello a Ireneo e Tertulliano, e quest'ultimo ne ha utilizzato anche il *Contro Ermogene*, ugualmente perduto.

Cenni bibliografici. R. ROGERS, *Theophilus of Antioch: the life and thought of a second-century bishop*, Leington books, Lanham 2000. Su Teofilo e gli apologisti in generale: B. POUDERON - J. DORÉ (dirr.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Beauchesne, Paris 1998. R.M. GRANT, *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum. Text and translation*, Clarendon Press, Oxford 1970.

AVVIO ALLA LETTURA. Il commento al racconto della creazione del mondo e dell'uomo che si legge nel c. 1 della *Genesi,* e la cui ricchezza e solidità di dati Teofilo ha inteso contrapporre vittoriosamente agli assurdi miti pagani e alle inesattezze dei filosofi sull'argomento, rappresenta la novità più significativa della sua opera. Per noi è infatti la prima interpretazione organica e completa di un testo che, come per i giudei, anche per i cristiani è stato della massima importanza dottrinale, in quanto su di esso è stata costruita la cosmologia cristiana, fondamento della soteriologia. L'interpretazione di Teofilo è in grande prevalenza letterale, anticipando così, anche se molto alla lontana, quello che sarebbe stato il carattere distintivo dell'esegesi antiochena del IV e V secolo. Non manca però qualche tratto allegorizzante, p. es., i primi tre giorni della creazione sono simbolo della Trinità o, qui, gli animali simbolo di diversi tipi umani.

II. [17] Ἕκτη δὲ ἡμέρᾳ ὁ θεὸς ποιήσας τὰ τετράποδα καὶ τὰ θηρία καὶ ἑρπετὰ τὰ χερσαῖα τὴν πρὸς αὐτὰ εὐλογίαν παρασιωπᾷ, τηρῶν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν εὐλογίαν, ὃν ἤμελλεν ἐν τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ ποιεῖν. Ἅμα καὶ εἰς τύπον ἐγένοντο τά τε τετράποδα καὶ θηρία ἐνίων ἀνθρώπων τῶν τὸν θεὸν ἀγνοούντων καὶ ἀσεβούντων καὶ τὰ ἐπίγεια φρονούντων καὶ μὴ μετανοούντων. Οἱ γὰρ ἐπιστρέφοντες ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν καὶ δικαίως ζῶντες ὥσπερ πετεινὰ ἀνίπτανται τῇ ψυχῇ, τὰ ἄνω φρονοῦντες καὶ εὐαρεστοῦντες τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ. Οἱ δὲ τὸν θεὸν ἀγνοοῦντες καὶ ἀσεβοῦντες ὅμοιοί εἰσιν ὀρνέοις τὰ πτερὰ μὲν ἔχουσιν, μὴ δυναμένοις δὲ ἀνίπτασθαι καὶ τὰ ἄνω τρέχειν τῆς θειότητος. Οὕτως καὶ οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι μὲν λέγονται, τὰ δὲ χαμαιφερῆ καὶ τὰ ἐπίγεια φρονοῦσιν, καταβαρούμενοι ὑπὸ τῶν ἁμαρτιῶν. Θηρία δὲ ὠνόμασται τὰ ζῶα ἀπὸ τοῦ θηριοῦσθαι, οὐχ ὡς κακὰ ἀρχῆθεν γεγενημένα ἢ ἰοβόλα, οὐ γάρ τι κακὸν ἀρχῆθεν γέγονεν ἀπὸ θεοῦ ἀλλὰ τὰ πάντα καλὰ καὶ καλὰ λίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἡ περὶ τὸν ἄνθρωπον κεκάκωκεν αὐτά· τοῦ γὰρ ἀνθρώπου παραβάντος καὶ αὐτὰ συμπαρέβη. Ὥσπερ γὰρ δεσπότης οἰκίας ἐὰν αὐτὸς εὖ πράσσῃ, ἀναγκαίως καὶ οἱ οἰκέται εὐτάκτως ζῶσιν, ἐὰν δὲ ὁ κύριος ἁμαρτάνῃ, καὶ οἱ δοῦλοι συναμαρτάνουσιν, τῷ αὐτῷ τρόπῳ γέγονεν καὶ τὰ περὶ τὸν ἄνθρωπον κύριον ὄντα ἁμαρτῆσαι, καὶ τὰ δοῦλα συνήμαρτεν. Ὁπόταν οὖν πάλιν ὁ ἄνθρωπος ἀναδράμῃ εἰς τὸ κατὰ φύσιν μηκέτι κακοποιῶν, κἀκεῖνα ἀποκατασταθήσεται εἰς τὴν ἀρχῆθεν ἡμερότητα.

[18] Τὰ δὲ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου ποιήσεως, ἀνέφραστός ἐστιν ὡς πρὸς ἄνθρωπον ἡ κατ᾽ αὐτὸν δημιουργία, καίπερ σύντομον ἔχει ἡ θεία γραφὴ τὴν κατ᾽ αὐτὸν ἐκφώνησιν. Ἐν τῷ γὰρ εἰπεῖν τὸν θεόν· «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν τὴν ἡμετέραν», πρῶτον μηνύει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου. Πάντα γὰρ λόγῳ ποιήσας ὁ θεὸς καὶ τὰ πάντα πάρεργα ἡγησάμενος μόνον ἀΐδιον ἔργον χειρῶν ἄξιον ἡγεῖται τὴν ποίησιν τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτι μὴν καὶ ὡς βοηθείας χρῄζων ὁ θεὸς εὑρίσκεται

Il sesto giorno

II. [17] Nel sesto giorno Dio avendo creato i quadrupedi e le fiere e i rettili terrestri, si astenne dalla benedizione, riservandola all'uomo, che doveva creare nel sesto giorno. I quadrupedi e le fiere rassomigliano ad alcuni uomini, i quali ignorano Dio, sono empi, pensano alle cose terrene e non fanno penitenza. Coloro infatti che si pentono dei peccati e vivono rettamente, come uccelli, con lo spirito s'elevano, pensando alle cose celesti, e compiacendosi alla volontà di Dio. Coloro che ignorano Dio ed operano scelleratamente, sono simili agli uccelli che hanno le penne, ma che non possono volare e percorrere le altezze della divinità. Così anche questi sono detti uomini, ma pensano alle cose terrene e mondane, essendo oppressi dai peccati. Gli animali sono chiamati θηρία, fiere, dal verbo θηριοῦσθαι, non perché siano state sin dal principio cattive o nocive, giacché niente di cattivo sin dal principio da Dio fu creato, ma tutto era buono, essenzialmente buono: ma il peccato dell'uomo le rese cattive; infatti col traviare dell'uomo traviarono anche esse. Se infatti un padrone di casa si comporta bene, necessariamente anche i servi vivono con rettitudine; ma, se pecca il padrone, anche i servi peccano: nello stesso modo avvenne che per l'aver peccato l'uomo (il quale è padrone) deviarono simultaneamente le cose a lui soggette. Se di nuovo l'uomo ritornerà a quella che era la sua natura e non peccherà, anche le fiere torneranno all'antica mansuetudine.

[18] La Sacra Scrittura nella creazione dell'uomo sebbene sia breve, riferì che la generazione è per l'uomo opera per se stessa inesprimibile. Dio infatti nel dire: *Faremo l'uomo a immagine e somiglianza nostra*, rivela la dignità dell'uomo. Dio, dopo che ebbe *Gn* 1,26
creato col Verbo tutte le cose e giudicate di poco conto, pensa che la creazione dell'uomo era la sola opera degna delle (sue) mani[1].

[1] Barnaba interpretava *Gn* 1,26 riferendo il plurale a Dio e al Logos suo Figlio, e questa interpretazione fu usuale nel II e III secolo. Invece Teofilo riferisce l'espressione all'intera Trinità, Padre, Logos Figlio, Sapienza Spirito santo: Logos e Sapienza sono definiti mani di Dio, in quanto suoi collaboratori.

λέγων· «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν». Οὐκ ἄλλῳ δέ τινι εἴρηκεν· «Ποιήσωμεν», ἀλλ᾽ ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ. Ποιήσας δὲ αὐτὸν καὶ εὐλογήσας εἰς τὸ αὐξάνεσθαι καὶ πληρῶσαι τὴν γῆν ὑπέταξεν αὐτῷ ὑποχείρια καὶ ὑπόδουλα τὰ πάντα, προσέταξεν δὲ καὶ ἔχειν τὴν δίαιταν αὐτὸν ἀρχῆθεν ἀπὸ τῶν καρπῶν τῆς γῆς καὶ τῶν σπερμάτων καὶ χλοῶν καὶ ἀκροδρύων, ἅμα καὶ συνδίαιτα κελεύσας εἶναι τὰ ζῶα τῷ ἀνθρώπῳ εἰς τὸ καὶ αὐτὰ ἐσθίειν ἀπὸ τῶν σπερμάτων ἁπάντων τῆς γῆς.

(Πρὸς Αὐτόλυκον, II, 10. 17-18)

E come se avesse bisogno di aiuto, Dio dice: *Faremo l'uomo ad immagine e somiglianza*. A nessuno altro ha detto «Faremo» che al suo stesso Verbo e alla sua Sapienza. Dopo di averlo creato e benedetto per moltiplicarsi e per popolare la terra a lui assoggettò e rese dipendenti tutte le cose, ordinò ancora di nutrirsi dei prodotti della terra e dei semi e delle erbe e delle frutta, avendo comandato agli animali di vivere assieme all'uomo e di cibarsi di tutti quanti i semi della terra.

IRENEO DI LIONE

(Εἰρηναῖος ὁ Λουγδούνου)

Originario dell'Asia Minore, da ragazzo ascoltò a Smirne il vescovo Policarpo, come lui stesso ricorda all'ex condiscepolo Fiorino, passato allo gnosticismo: il dettaglio fa pensare che fosse nato, fra il 130 e il 140, da genitori cristiani. Seguendo una linea d'emigrazione comune ai suoi tempi passò dall'Asia alla Gallia e nel 177 fu inviato, come prete di Lione, dai confessori della violenta persecuzione (cfr. *Atti dei martiri di Lione*) al vescovo di Roma Eleutero per evitare una prematura condanna del montanismo. Al ritorno, succedette come vescovo al martirizzato Potino e in questa veste intervenne presso il vescovo di Roma Vittore (189-198) a favore della tradizione asiatica quartodecimana, ricordandogli l'esempio di moderazione del predecessore Aniceto.

Ireneo rappresenta una delle vette della riflessione ortodossa antenicena. Partendo dall'assimilazione delle opere di Giustino e Teofilo, e soprattutto dalla compenetrazione con la tradizione asiatica giovannea trasmessa dagli anziani e risalente a Policarpo, seppe elaborare una organica risposta alle istanze della eterodossia gnostica. Restano due sue opere: la *Dimostrazione della predicazione apostolica*, un breve compendio catechetico giunto solo in traduzione armena, e l'importante opera antieretica *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, in cinque libri, di solito chiamata *Contro le eresie (Adversus haereses)*, anch'essa perduta nell'originale greco, tranne frammenti, e conservata in una antica traduzione latina. Eusebio riporta (HE V, 20; V, 24) frammenti delle due lettere di Ireneo a Fiorino e Vittore. Il piano dell'*Adv. haereses* è così strutturato: nel I libro espone le teorie degli gnostici, nel II inizia la confutazione con argomenti razionali, negli ultimi tre si serve della Scrittura, affiancando per la prima volta sistematicamente il NT all'AT: il V libro si chiude con la gloriosa visione escatologica secondo l'ottica millenarista (cfr. s.v. *Oracoli*

Montanisti). Al centro del pensiero di Ireneo c'è il problema della salvezza. Contro l'identificazione gnostica dell'uomo vero con lo spirito, di cui solo alcuni sono dotati, egli intende l'uomo come «plasma», cioè come corpo plasmato dalla terra e vivificato dall'unico Dio a sua immagine: la bontà di Dio si dimostra appieno proprio nel condurre a salvezza la carne che sperimenta l'assoluta diversità dal divino. Tale bontà si esplica, secondo una concezione lineare della storia umana, nell'economia progressiva della salvezza in cui anche il peccato del progenitore, non drammatizzato, assume l'aspetto di una tappa educativa ed è visto nella prospettiva della ricapitolazione di Cristo il quale compie la definitiva plasmazione dell'uomo. Il divario fra i due Testamenti è, sempre contro gli gnostici, ridotto al minimo: AT e NT fanno parte di un unico armonico disegno. L'azione di Ireneo si dispiegò tutta contro i nemici interni della chiesa; manca in lui la tematica apologetica e antigiudaica, come anche l'interesse degli apologisti (che però conosce e fondamentalmente segue nella teologia del Logos) a scandagliare la generazione del Logos, da lui considerata mistero insondabile.

Cenni bibliografici. E.F. OSBORN, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge U.P., Cambridge 2001. J. BEHR, *Asceticism and anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford U.P., Oxford 2000. A. ORBE, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del «Adversus Haereses»*, 3 voll., La Editorial Católica, Madrid 1985-88. ID., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva* (Fuentes Patristícas, Estudios, 1), Editorial Ciudad Nova, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Madrid-Roma 1994.

AVVIO ALLA LETTURA. La credenza nel regno millenario di Cristo sulla terra coi santi, molto diffusa nei primi tre secoli, eredità della fede giudaica nel regno messianico, fu ampiamente combattuta e ridicolizzata dallo spiritualismo alessandrino. Ma, anche se a volte viene presentata con tratti che paiono ingenui alla nostra mentalità occidentale imbevuta di platonismo, non può esserne sottovalutata l'istanza religiosa di fondo: l'aspirazione a una piena realizzazione delle potenzialità positive insite nella natura e in tutti gli esseri animati in quanto appartenenti al mondo visibile, come risultato della redenzione di Cristo. Questa visione grandiosa ha precisa valenza antignostica di rivalutazione della creazione materiale: Ireneo inserisce il millenarismo nella impostazione pedagogica e gradualistica sua propria per cui il regno dei mille anni diventa l'occasione per i giusti di abituarsi alla visione di Dio.

V, 35. [1] Si autem quidam temptaverint allegorizare haec quae huiusmodi sunt, neque in omnibus poterunt consonantes sibimetipsis inveniri, et convincentur ab ipsis dictionibus disserentibus quoniam «cum desolatae fuerint civitates gentium, eo quod non inhabitentur, et domus, eo quod non sint homines, et derelinquetur terra deserta. Ecce enim», Esaias ait, «dies Domini insanabilis venit, furore et ira plenus, ponere orbem terrae desertam et peccatores perdere ex ea». Et iterum ait: «Tollatur, ut non videat gloriam Domini». Et cum haec facta fuerint, «elongabit, inquit, Deus homines, et derelicti multiplicabuntur in terra. Et aedificabunt domus et ipsi inhabitabunt, et pastinabunt vineas et ipsi manducabunt». Haec enim talia universa in resurrectionem iustorum sine controversia dicta sunt, quae fit post adventum Antichristi et perditionem omnium gentium sub eo exsistentium, in qua regnabunt iusti in terra, crescentes ex visione Domini, et per ipsum assuescent capere gloriam Dei Patris, et cum sanctis angelis conversationem et communionem et unitatem spiritalium in regno capient. Et illi quos Dominus in carne inveniet exspectantes eum de caelis et perpessos tribulationem, qui et effugerunt iniqui manus, ipsi [autem] sunt de quibus ait propheta: «Et derelicti multiplicabuntur in terra», et quotquot ex gentibus ad hoc praeparaverit Deus ad derelictos multiplicandos in terra et sub regno sanctorum fieri et ministrare in Hierusalem. [...]

[2] Haec autem talia universa non in supercaelestibus possunt intellegi – «Deus enim» ait «demonstrabit ei quae sub caelo est universae tuum fulgorem» –, sed in regni temporibus, renovata terra a Christo et reaedificata Hierusalem secundum characterem quae sursum est Hierusalem.

(Adversus haereses, V, 35, 1-2)

La gioia della terra nel millennio

V, 35. [1] Se alcuni tentano di interpretare tali profezie in senso alle-
gorico non potranno trovarsi d'accordo tra loro su tutti i punti e saran-
no confutati dagli stessi testi che dicono: *quando saranno spopolate le
città delle nazioni, poiché non vi saranno abitanti, e le case, poiché non
vi saranno uomini, e la terra rimarrà deserta... Ecco infatti* – dice Isaia – Is 6,11
*arriva implacabile il Giorno del Signore, pieno di furore e di collera, per
fare della terra un deserto e sterminare da essa i peccatori.* Dice ancora:
Si tolga via l'empio affinché non veda la gloria del Signore. E quando Is 13,9
sarà accaduto tutto questo, *Dio* – dice – *allontanerà gli uomini e gli* Is 26,10
abbandonati si moltiplicheranno sulla terra. Costruiranno case e vi abi- Is 65,21
teranno essi stessi, pianteranno vigne e ne mangeranno essi stessi. Tutte Is 6,12
le cose di questo genere sono state dette incontestabilmente in riferi-
mento alla risurrezione dei giusti, che ci sarà dopo la venuta dell'An-
ticristo e la distruzione di tutti i popoli a lui soggetti; allora regneran-
no sulla terra i giusti, crescendo grazie alla manifestazione del Signore
e per mezzo di lui si abitueranno ad accogliere la gloria del Padre e ac-
coglieranno, nel regno, la convivenza con i santi angeli e la comunio-
ne e l'unione con le cose spirituali. E quelli di cui il profeta dice: *Gli
abbandonati si moltiplicheranno sulla terra*, sono sia quelli che il Signore Is 6,12
troverà nella carne ad attenderlo, dopo avere subito la tribolazione ed
essere sfuggiti alla mano dell'empio, sia quelli che Dio preparerà, pren-
dendoli dai pagani, affinché gli abbandonati si moltiplichino sulla terra,
siano governati dai santi e servano in Gerusalemme[1]. [...]

[2] Ora tutte queste cose non si può pensare che avvengano nelle
regioni sovracelesti – *Dio infatti*, dice, *mostrerà il tuo splendore a tutta
la terra che è sotto il cielo* –, ma al tempo del regno, quando la terra Bar 5,3
sarà rinnovata da Cristo e Gerusalemme sarà ricostruita sul modello
della Gerusalemme di lassù.

---

[1] L'impostazione gradualistica di Ireneo prevede un insegnamento scalare e gli angeli durante il millennio aiuteranno i santi ad abituarsi alla nuova condizione di gloria nel Padre e i santi istruiranno quanti saranno sopravvissuti alla grande tribolazione. Tale impostazione consente inoltre a Ireneo di mantenere in vita un altro dato tradizionale del millenarismo: la possibilità di generare durante il millennio, riservata – in base a *Is* 6, 12 – ai sopravvissuti alla tribolazione.

IPPOLITO
(Ἱππόλυτος)

Sulla personalità di Ippolito è tuttora aperta una spinosa questione critica e non c'è accordo fra gli studiosi nell'assegnazione ad Ippolito di tutte le opere, intere o frammentarie, che, per tradizione o per moderna attribuzione, gli sono state via via ascritte. Riscuote sempre maggior credito la tesi, sostenuta dapprima da P. Nautin e poi, con significative modifiche, da studiosi italiani, che si debba suddividere in due blocchi l'insieme degli scritti giunti o ricondotti sotto tale nome. Un gruppo di scritti esegetici, sull'*Anticristo,* su *Daniele,* sulle *Benedizioni di Giacobbe e Mosè,* su *Davide e Golia,* sul *Cantico dei Cantici*, alcuni dei quali sono forse la rielaborazione di omelie predicate, e il *Contro Noeto*, scritto dottrinale di intenzione anti-monarchiana (per il concetto di monarchianismo cfr. s.v. *Giustino*), gruppo senz'altro omogeneo per stile e contenuti, viene attribuito a Ippolito, che si pensa sia stato, a cavallo fra II e III sec., un vescovo di sede sconosciuta, forse orientale e asiatico. Fu il primo autore ortodosso di scritti esclusivamente esegetici, d'impianto allegorico nell'interpretazione della Scrittura. Sostenitore della teologia del Logos, allarga l'articolazione del divino a comprendere nello schema lo Spirito santo, che restava di fatto emarginato nella riflessione precedente. A un autore diverso, il quale conosce l'altro e che si potrebbe denominare Pseudo-Ippolito (da non confondere con l'autore dell'*In sanctum Pascha*), si tende ad attribuire la *Confutazione di tutte le eresie*, comunemente detta *Elenchos*, in dieci libri, un'opera antieretica, giuntaci sotto il nome di Origene, mutila dell'inizio, che, per una serie di circostanze, la critica dell'800 aveva assegnato ad Ippolito. L'autore dell'*Elenchos*, membro autorevole della chiesa di Roma, da quanto egli stesso racconta, giunse a costituirsi vescovo in opposizione a Callisto, a seguito di una serie di contrasti in materia teologica e disci-

plinare. Era infatti un sostenitore della teologia del Logos e come tale venne accusato di diteismo da Callisto, fautore di un moderato monarchianismo. A ciò aggiungeva una posizione penitenziale rigorista, in contrapposizione all'indulgenza callistiana.

Allo Pseudo-Ippolito si attribuisce anche una *Cronaca* e il lungo frammento *Sull'Universo*, in quanto nell'*Elenchos* nomina due opere dai titoli corrispondenti. Recentemente, a partire dall'impostazione divisista, è stata avanzata una nuova proposta (Brent) che individua nello Pseudo-Ippolito e in Ippolito due successivi capi di una scuola-comunità cristiana di Roma, infine riconciliatasi con la comunità di Callisto. L'ipotesi, suggestiva ma contestabile su vari punti, è in fase di discussione.

Cenni bibliografici. *Ippolito. Contro Noeto*, a cura di M. SIMONETTI, EDB, Bologna 2000 (con ampia, aggiornata trattazione della questione). A. BRENT, *Hippolytus and the roman church in the third century. Communities in tension before the emergence of a monarch bishop*, Brill, Leiden 1995.

AVVIO ALLA LETTURA. Il primo brano, tratto dall'opera sulle *Benedizioni di Isacco e Giacobbe*, dimostra la finalità cristologica dell'esegesi di Ippolito, nella quale ogni dettaglio della vita di Giuseppe, figura di Cristo, è piegato a simboleggiare le azioni narrate nei vangeli. Il brano tratto dal libro IX dell'*Elenchos* dà un'idea dell'importanza documentaria di quest'opera che getta uno squarcio di luce sulle dinamiche interne alla comunità cristiana di Roma, la più sviluppata in Occidente del periodo. Dopo aver dato un fosco ritratto del suo antagonista Callisto (cfr. E. Prinzivalli, *Callisto*, in *Enciclopedia dei Papi*, Treccani, Roma 2000, I, 237-246), si passa a parlare della sua dottrina. Di certo il colto e austero autore dell'*Elenchos,* che mostra di avere una visione elitaria della chiesa, non può capire nessuna delle ragioni, umane e religiose, di Callisto. La conciliazione teologica fra sabelliani e fautori della teologia del Logos è tentata da Callisto utilizzando il concetto di *pneuma,* vulgato dalla filosofia stoica anche a livelli non elevati di istruzione: in Cristo egli distingue l'uomo assunto, che è il Figlio, dal *pneuma* divino, che è il Padre: in questo modo ritiene di aver preso le distanze dai patripassiani (per i quali il Figlio si identifica col Padre, che quindi patisce in croce) mantenendo l'unità di Dio meglio dei fautori della teologia del Logos, fra i quali si colloca l'autore dell'*Elenchos*. La posizione di monarchianismo moderato di Callisto rimarrà a lungo caratteristica della chiesa di Roma.

II. Παρέστω τοίνυν ἡμῖν αὐτὸς ὁ λόγος ἑρμηνεὺς τῶν ἑαυτοῦ μυστηρίων γινόμενος, ἵνα καὶ τὰ τοῦ Ἰωσὴφ ὁράματα τοῖς πιστεύουσιν φανερῶσαι δυνηθῇ. Οὐδὲ γὰρ μάτην τοῦτον ὁραματιστὴν ἐκάλουν οἱ ἀδελφοί, εἰ μὴ δυνάμει προεώρων τὸν ἐν αὐτῷ πολιτευόμενον λόγον. «Εἶπον γὰρ πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντες. Ἰδοὺ ὁ ὁραματιστὴς ἔρχεται· δεῦτε καὶ ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἴδωμεν τί ἔσται τὰ ὁράματα αὐτοῦ». Τίνα δὲ ἦν τὰ τούτου ὁράματα, υἱοὶ Ἰακώβ, εἴπατε.

Ἐθεώρει, φησίν, δράγματα ἐν πεδίῳ δεσμούμενα καὶ τὸ ἑαυτοῦ δράγμα ὀρθούμενον, τὰ δὲ ἡμέτερα πεσόντα· ἐπιστραφέντα δὲ προσεκύνουν τὸ τοῦ Ἰωσὴφ δράγμα. Τί ἐν τούτῳ ἠδίκησεν Ἰωσήφ, εἰ τὸ μέλλον ἔσεσθαι ἀπήγγειλεν ὑμῖν; Τί παραζηλοῦτε καὶ μισεῖτε τὸν δίκαιον, εἰ θεὸς τούτῳ τὰ ἑαυτοῦ μυστήρια ἀπεκάλυψεν καὶ τὰ ἐπ' ἐσχάτων γινόμενα δι' ὁραμάτων ἐφανέρωσεν; Τί ἐλυπήθητε ἰδόντες χιτῶνα ποικίλον ἐπ' αὐτῷ, εἰ ὁ δίκαιος πατὴρ τοῦτον παρὰ πάντας ἀγαπήσας ἐτίμησεν καὶ ποιμένα ποιμένων εἰς ἐπίσκεψιν ὑμῖν ἀπέστειλεν καὶ μάρτυρα πιστὸν ἐν κόσμῳ προήγαγεν καὶ δράγμα γήρως ὡς ἀπαρχὴν ἅγιον πρωτότοκον ἐκ νεκρῶν ἀνέστησεν; Τί ἀγανακτεῖτε, εἰ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἕνδεκα ἀστέρες προσεκύνουν αὐτόν, οἱ πάλαι προτυπούμενοι; Οὐδὲ Ἰακὼβ καὶ Ῥαχὴλ ἥλιος καὶ σελήνη ἐχρημάτιζεν, ἀλλ' οὐδὲ γὰρ οὕτω γεγένηται. Ἡ μὲν γὰρ Ῥαχὴλ ἤδη τεθνεῶσα ἐν τῷ ἱπποδρόμῳ ἐτέθαπτο, ὁ δὲ Ἰωσὴφ συναντήσας τῷ πατρὶ αὐτοῦ, πεσὼν προσεκύνησεν, ἵνα ὁ τύπος τηρηθῇ καὶ ἡ γραφὴ ἀληθεύουσα φανῇ. Ποῦ οὖν πληροῦται τὸ εἰρημένον, τὸ «ἆρά γε ἐλθόντες

Da Le benedizioni di Isacco e Giacobbe

Visione di Giuseppe

II. Ci assista dunque proprio il Logos, fattosi interprete dei suoi misteri[1], perché possiamo spiegare ai fedeli anche le visioni di Giuseppe. Infatti, non senza motivo i suoi fratelli lo chiamavano visionario, se non perché in potenza antivedevano il Logos che dimorava di lui[2]. *Parlavano infatti l'uno all'altro dicendo: Ecco, viene il visionario. Suvvia, uccidiamolo, e vediamo che sarà delle sue visioni.* Quali erano Gn 37,19.20
le sue visioni, figli di Giacobbe, ditelo:

Egli vedeva alcuni covoni legati in una pianura, e il suo covone stava diritto, invece i nostri erano caduti a terra, e rivoltisi verso il covone di Giuseppe lo adoravano. In che cosa qui ha prevaricato Gn 37,7
Giuseppe, se ha annunziato ciò che vi sarebbe accaduto? Perché invidiate e odiate il giusto, se Dio gli ha rivelato i suoi misteri e gli ha manifestato per mezzo di visioni ciò che si sarebbe realizzato negli ultimi giorni? Perché vi addolorate a vederlo cinto di una veste variopinta, se il Padre giusto avendolo amato più di tutti lo ha onorato, e lo ha inviato a visitarvi come pastore dei pastori, e ha mandato innanzi nel mondo un testimone fedele e, covone della sua vecchiaia, come primizia ha risuscitato dai morti un santo primogenito? Perché vi indignate, se il sole, la luna e undici stelle lo adoravano, cioè coloro che anticamente erano stati prefigurati? Infatti, Giacobbe e Rachele non si chiamavano sole e luna, e le cose non si Gn 37,9
svolsero in questo modo. Infatti Rachele, già morta, era stata sepolta presso la via per i carri; e Giuseppe, andato incontro a suo padre, si prosternò e lo adorò affinché fosse conservato il significato della Gn 35,19
figura e la Scrittura apparisse veritiera. Ma dove mai si sono realizzate le parole: *Che forse io, tua madre e i tuoi fratelli dovremo ve-*

---

1 Fu convinzione generalizzata in antico che la stessa ispirazione divina di cui avevano goduto gli autori dei libri sacri dovesse assistere l'esegeta nell'interpretarli.

2 I fratelli di Giuseppe lo chiamavano visionario in segno di disprezzo, ma in tal modo essi inconsapevolmente rilevavano la presenza in lui del Logos divino che ispirava quelle visioni. Tutto il passo presuppone la simbologia Giuseppe = Cristo. In effetti le vicende di Giuseppe, venduto schiavo dai fratelli, creduto morto e invece assurto a grande potenza in Egitto, si prestavano all'interpretazione cristologica.

ἐγὼ καὶ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου προσκυνήσωμέν σοι ἐπὶ τῆς γῆς», ἀλλ' ἢ ὅτε οἱ μακάριοι ἀπόστολοι ἅμα Ἰωσὴφ καὶ Μαρίᾳ ἐλθόντες ἐν τῷ ὄρει τῶν ἐλαιῶν προσεκύνησαν τὸν Χριστόν.

(Benedictiones Isaac et Iacob, II)

IX, 12. [15] Οὕτω μετὰ τὴν τοῦ Ζεφυρίνου τελευτὴν νομίζων τετυχηκέναι οὗ ἐθηρᾶτο, τὸν Σαβέλλιον ἀπέωσεν ὡς μὴ φρονοῦντα ὀρθῶς, δεδοικὼς ἐμὲ καὶ νομίζων οὕτω δύνασθαι ἀποτρίψασθαι τὴν πρὸς τὰς ἐκκλησίας κατηγορίαν, ὡς μὴ ἀλλοτρίως φρονῶν. Ἦν οὖν γόης καὶ πανοῦργος καὶ ἐπὶ χρόνῳ συνήρπασε πολλούς. [16] Ἔχων δὲ καὶ τὸν ἰὸν ἐγκείμενον ἐν τῇ καρδίᾳ καὶ εὐθέως μηδὲν φρονῶν, ἅμα δὲ καὶ αἰδούμενος τὰ ἀληθῆ λέγειν, διὰ τὸ δημοσίᾳ ἡμῖν ὀνειδίζοντα εἰπεῖν Δίθεοί ἐστε, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Σαβελλίου συχνῶς κατηγορεῖσθαι ὡς παραβάντα τὴν πρώτην πίστιν, ἐφεῦρεν αἵρεσιν τοιάνδε, λέγων τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· [17] οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν· καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος, τά τε ἄνω καὶ κάτω· καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό. Καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον· «οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί»; [18] Τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα· οὐ γάρ, φησίν, ἐρῶ δύο θεούς, πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἕνα. Ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεόν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ· [19] οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον, ἀλλ' ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφημίαν ὁ ἀνόητος καὶ ποικίλος, ὁ ἄνω κάτω σχεδιάζων βλασφημίας, ἵνα μόνον κατὰ τῆς ἀληθείας λέγειν δοκῇ,

nire e adorarti prostrati a terra?, se non quando i beati apostoli e insieme Giuseppe e Maria vennero al Monte degli olivi e adorarono Cristo[3]? Gn 35,10

Dall'ELENCHOS

L'eresia di Callisto

IX, 12. [15] Così, dopo la morte di Zefirino, (Callisto) ritenendo d'aver ottenuto quello di cui andava a caccia, scacciò dalla chiesa Sabellio, come eretico, perché aveva paura di me e credeva di potere così purgarsi dall'accusa, che gli veniva fatta presso le chiese, di essere eretico. Quell'impostore, astuto negli inganni, con l'andar del tempo, era riuscito a trascinare dalla sua molti. [16] Avendo il veleno nel cuore e guasto il pensiero, e, in pari tempo, vergognandosi di dire la verità, in pubblico ci scherniva chiamandoci diteisti; ma siccome era continuamente accusato da Sabellio di essersi allontanato dalla primitiva fede inventò questa eresia: il Verbo stesso è il Figlio, e quello stesso è chiamato anche Padre, essendo il solo spirito indiviso. [17] Il Padre non è cosa diversa dal Figlio, ma sono un'unica e stessa cosa. E tutto è pieno di questo divino Spirito, sia le cose di sopra sia quelle di sotto. E lo spirito che si rivestì di carne nella Vergine, non è cosa diversa dal Padre, ma la stessa e identica. Questo vuole indicare la Scrittura quando dice: *Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?* [18] L'elemento visibile, cioè l'uomo, è il Gv 14,10
Figlio; lo spirito che scende nel Figlio è il Padre; ma non intendo dire due dèi, il Padre e il Figlio, ma uno solo. Infatti il Padre, venuto nel Figlio e assunta la carne, unendolo a se stesso l'ha deificato e ne ha fatto una cosa sola sì che il solo Dio è chiamato Padre e Figlio e questo che è una sola persona non può essere due. In questa maniera il Padre soffrì insieme col Figlio. [19] Egli infatti evita di dire che il Padre soffrì e che è una persona, perché vuole sfuggire la bestemmia contro il Padre, lo sciocco scaltro, che sparge qua e là bestemmie, e,

---

[3] In *At* 1, 12, dove viene raccontato questo episodio, sono presenti gli apostoli ma non Maria e tanto meno Giuseppe. Ippolito ha forzato la lettera del passo per farlo quadrare con la storia di Giuseppe.

ποτὲ μὲν εἰς τὸ Σαβελλίου δόγμα ἐμπίπτων, ποτὲ δὲ εἰς τὸ Θεοδότου οὐκ αἰδεῖται.

[20] Τοιαῦτα ὁ γόης τολμήσας συνεστήσατο διδασκαλεῖον κατὰ τῆς ἐκκλησίας οὕτως διδάξας, καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. Ὁ γὰρ παρ' ἑτέρῳ τινὶ συναγόμενος καὶ λεγόμενος Χριστιανὸς εἴ τι ἂν ἁμάρτῃ, φασίν, οὐ λογίζεται αὐτῷ ἡ ἁμαρτία, εἰ προσδράμοι τῇ τοῦ Καλλίστου σχολῇ. [21] Οὗ τῷ ὅρῳ ἀρεσκόμενοι πολλοὶ συνείδησιν πεπληγότες ἅμα τε καὶ ὑπὸ πολλῶν αἱρέσεων ἀποβληθέντες, τινὲς δὲ καὶ ἐπὶ καταγνώσει ἔκβλητοι τῆς ἐκκλησίας ὑφ' ἡμῶν γενόμενοι, προσχωρήσαντες αὐτοῖς ἐπλήθυναν τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ. Οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι. [22] Επὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους· εἰ δὲ καί τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα, ἐπὶ τούτῳ φάσκων εἰρῆσθαι τὸ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ῥηθέν· «σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην», ἀλλὰ καὶ παραβολὴν τῶν ζιζανίων πρὸς τοῦτο ἔφη λέγεσθαι· «ἄφετε τὰ ζιζάνια συναύξειν τῷ σίτῳ», τουτέστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς ἁμαρτάνοντας. [23] Ἀλλὰ καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ Νῶε εἰς ὁμοίωμα ἐκκλησίας ἔφη γεγονέναι, ἐν ᾗ καὶ κύνες καὶ λύκοι καὶ κόρακες καὶ πάντα τὰ καθαρὰ καὶ ἀκάθαρτα, οὕτω φάσκων δεῖν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ ὁμοίως, καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατὸς ἦν συνάγειν οὕτως ἡρμήνευσεν· οὗ οἱ ἀκροαταὶ ἡσθέντες τοῖς δόγμασι διαμένουσιν ἐμπαίζοντες ἑαυτοῖς τε καὶ πολλοῖς, ὧν τῷ διδασκαλείῳ συρρέουσιν ὄχλοι. [24] Διὸ καὶ πληθύνονται, γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις διὰ τὰς ἡδονάς, ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ Χριστός· οὗ καταφρονήσαντες οὐδὲν' ἁμαρτεῖν κωλύουσι, φάσκοντες αὐτὸν ἀφιέναι τοῖς εὐδοκοῦσι.

(Ἔλεγχος, IX, 12, 15-24)

pur di parlare contro la verità, non ha vergogna di cadere ora nella dottrina di Teodoto, ora in quella di Sabellio.

[20] Con tali dottrine questo impostore ha fondato una scuola in opposizione alla chiesa. E per primo ha avuto l'ardire di autorizzare gli uomini a darsi ai piaceri, dicendo che a tutti egli avrebbe rimesso i peccati. Se un cristiano, che appartiene ad una chiesa diversa, commette un peccato, dicono che il peccato non gli è imputato, purché passi alla scuola di Callisto. [21] Seguendo queste norme, molti, cui rimordeva la coscienza, anche già scacciati da molte sette eretiche, e alcuni già da noi esclusi dalla chiesa con espressa sentenza di condanna, passarono al partito di Callisto e riempirono la sua scuola. Costui decretò che se un vescovo si rendesse colpevole di peccato, anche mortale, non dovrà essere deposto. [22] Sotto di lui si cominciò ad accogliere nel clero vescovi, presbiteri e diaconi che si erano sposati due o tre volte. E se qualcuno, trovandosi già nel clero, si sposava, (Callisto decretò) che rimanesse al suo posto, come se non avesse commesso alcun peccato. E sosteneva che si devono applicare a questo caso le parole dell'Apostolo: *E chi sei tu che giudichi il servo altrui?* e voleva che in questo senso s'applicasse anche la parabola *Rm* 4,14
della zizzania: *Lasciate che la zizzania cresca assieme al buon grano* e *Mt* 13,30
per zizzania intendeva i peccatori nella chiesa. [23] Diceva che anche l'arca di Noè era stata costruita come simbolo della chiesa e in essa erano entrati cani, lupi, corvi e ogni sorta di animali, mondi e immondi, e che così doveva essere anche nella chiesa[4]. E in questo senso interpretava tutto quello che poteva trovare. E gli uditori godono di queste dottrine e le seguono, e illudono se stessi e molti altri, i quali, a frotte accorrono alla sua scuola. [24] Crescono quindi di numero e vanno superbi delle turbe che accorrono per motivo dei piaceri, che Cristo non concesse. Ma Cristo essi lo disprezzano, non proibendo nessun peccato e dicendo che egli concede il perdono a tutti quelli che lo vogliono.

---

[4] Callisto aveva elaborato con cura la propria impostazione disciplinare, ricorrendo a citazioni della Scrittura e anche all'interpretazione allegorica dell'arca di Noè: gli animali sono simboli di vari tipi di peccatori. Si tratta di un'allegoria diffusa anche nel mondo giudaico (Lettera di Aristea) cui Callisto dà una nuova finalità.

CLEMENTE ALESSANDRINO
(Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς)

Nato verso il 150 in Atene da famiglia pagana, peregrinò, dopo la conversione, presso vari maestri – un dato che lo accosta a Giustino – e finalmente giunse presso Panteno, il primo maestro ortodosso alessandrino di cui si ha notizia, che, socraticamente, non ha lasciato scritti. Sulla sua scia Clemente si diede all'insegnamento fino al 202-203, quando si stabilì in Cappadocia, presso l'allievo Alessandro, futuro vescovo di Gerusalemme e protettore di Origene: la causa dell'abbandono della città fu forse la persecuzione di Settimio Severo, ma probabilmente anche qualche difficoltà occorsagli col vescovo Demetrio, che avviava allora un nuovo programma di accentramento.

Morì intorno al 215. Fu notevole figura di intellettuale cristiano, di grande ricchezza culturale, svincolato di fatto da ruoli ecclesiastici, anche se ci sono testimonianze che fu prete (cfr. Alessandro di Gerusalemme in Eus., HE, VI, 11, 6), e maestro, ad Alessandria, di una ristretta cerchia di discepoli, presumibilmente di elevata condizione. Il suo magistero ebbe come scopo l'approfondimento morale e dottrinale della fede cristiana al modo delle scuole filosofiche, sì da proporre il tipo del cristiano gnostico, ma rispettoso dell'ortodossia, in concorrenza allo gnosticismo, molto vivace nella città.

Alcune sue opere – il *Protrettico*, il *Pedagogo* – sono destinate a un pubblico più vasto e risentono della tradizione protrettica della filosofia greca.

Il cristianesimo è, per Clemente, la più alta filosofia, ispirata dal Logos, il quale, in forza di un buon metodo pedagogico, prima è esortatore, poi pedagogo, cioè educatore morale, e infine maestro di vita intellettuale.

Anche l'operetta *Quale ricco si salva (Quis dives salvetur)*, sul pro-

blema della liceità delle ricchezze per un cristiano, ha un tono didascalico finalizzato a una più ampia ricezione.

Altri scritti clementini sono invece destinati alla scuola: in essi gli argomenti sono presentati in modo meno organico, ma spesso molto approfondito, come negli *Stromati*, in 8 libri, o sotto forma di brevi note, quali gli *Estratti da Teodoto* e gli *Estratti Profetici*.

La curiosità intellettuale e la molteplicità degli apporti culturali fanno svariare Clemente nei campi più disparati, con opinioni personali a volte originali rispetto alla contemporanea riflessione ortodossa. Esemplare in questo senso doveva essere l'opera più importante di Clemente, le *Ipotiposi*, purtroppo perduta (ne abbiamo un lungo passo intitolato *Adumbrationes*, tradotto in latino nello *scriptorium* di Cassiodoro), dove, a partire dall'esegesi di passi scritturistici, egli doveva svolgere ampie riflessioni dottrinali: agli occhi del patriarca Fozio (IX sec.), in una situazione di ortodossia ormai rigida, lo scritto appariva pieno di empietà.

L'influsso stoico e l'intento antiencratita, portano Clemente a considerare lo stato matrimoniale superiore a quello verginale: egli giudica infatti più difficile e meritorio mantenere l'ἀπάθεια, intesa come distacco da tutto ciò che non sia servizio di Dio, in mezzo alle prove offerte dal matrimonio, dai figli e dalle preoccupazioni domestiche.

Cenni bibliografici. J. BEHR, *Asceticism and anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford U.P., Oxford 2000. L. RIZZERIO, *Clemente d'Alessandria e la «physiologia veramente gnostica». Saggio sulle origini e implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia «cristiana»*, Peeters, Leuven 1996. S. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford U.P., Oxford 1971.

AVVIO ALLA LETTURA. Sulla traccia di Giustino e Atenagora, Clemente guarda con ottimismo alla filosofia e, in generale, alla cultura greca per quanto di verità in essa si riscontra e che è opera del Logos divino operante in tutti gli uomini.

Questo concetto viene articolato da Clemente nel senso che una buona formazione nelle discipline scolastiche greche può agevolare lo studio della Sacra Scrittura, fondamentale per l'intellettuale cristiano ma di non agevole approccio, dato il grande divario espressivo e concettuale che distanzia gli scritti biblici da quelli frequentati dal pagano di buon livello culturale.

I, 28. [1] Ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησιν ἀναγκαία φιλοσοφία, νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνεται, προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις, ὅτι «ὁ πούς σου» φησὶν «οὐ μὴ προσκόψῃ», ἐπὶ τὴν πρόνοιαν τὰ καλὰ ἀναφέροντος, ἐάν τε Ἑλληνικὰ ᾖ ἐάν τε ἡμέτερα.

[2] Πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα ὡς τῆς φιλοσοφίας. [3] Τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἕλλησιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἕλληνας· ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. Προπαρασκευάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία προοδοποιοῦσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τεκειούμενον. [4] Αὐτίκα «τὴν σοφίαν» ὁ Σολομὼν «περιχαράκωσον» φησίν, «καὶ ὑπερυψώσει σε· στεφάνῳ δὲ τρυφῆς ὑπερασπίσει σε», ἐπεὶ καὶ σὺ τῷ θριγκῷ ὑπεροχυρώσας αὐτὴν διὰ φιλοσοφίας καὶ πολυτελείας ὀρθῆς ἀνεπίβατον τοῖς σοφισταῖς τηρήσαις.

29. [1] Μία μὲν οὖν ἡ τῆς ἀληθείας ὁδός, ἀλλ' εἰς αὐτὴν καθάπερ εἰς ἀέναον ποταμὸν ἐκρέουσι τὰ ῥεῖθρα ἄλλα ἄλλοθεν. [2] Ἐνθέως οὖν ἄρα εἴρηται· «ἄκουε, υἱέ μου, καὶ δέξαι ἐμοὺς λόγους», φησίν, «ἵνα σοι γένωνται πολλαὶ ὁδοὶ βίου· ὁδοὺς γὰρ σοφίας διδάσκω σε, ὅπως μὴ ἐκλίπωσίν σε αἱ πηγαί», αἱ τῆς αὐτῆς ἐκβλύζουσαι γῆς. [3] Οὐ δὴ μόνον ἑνός τινος δικαίου ὁδοὺς πλείονας σωτηρίους κατέλεξεν, ἐπιφέρει δὲ ἄλλας πολλῶν πολλὰς δικαίων ὁδοὺς μηνύων ὧδέ πως· «αἱ δὲ ὁδοὶ τῶν δικαίων ὁμοίως φωτὶ λάμπουσιν». Εἶεν δ' ἂν καὶ αἱ ἐντολαὶ καὶ αἱ προπαιδεῖαι ὁδοὶ καὶ ἀφορμαὶ τοῦ βίου.

(Στρωματεῖς, I, 28-29)

La filosofia come propedeutica a Cristo

I, 28. [1] Orbene, prima della venuta del Signore la filosofia era ai Greci necessaria per giungere alla giustizia; ora diviene utile per giungere alla religione: essa è in certo modo una propedeutica[1] per coloro che intendono conquistarsi la fede per via di dimostrazione razionale. *Il tuo piede* – dice la Scrittura – *non c'è rischio che inciampi*: Prv 3,23
purché riconduca alla provvidenza ciò che è bene, greco o nostro che sia.

[2] Di tutte le cose che sono buone è causa Dio: di alcune in modo diretto, come per es. dell'Antico e del Nuovo Testamento, di altre mediatamente, come della filosofia. [3] Potrebbe anche darsi che la filosofia fosse stata data ai greci quale bene primario, avanti che il Signore li chiamasse, poiché anche essa educava la grecità a Cristo, come la legge gli Ebrei. Perciò la filosofia serve a preparare, aprendo la strada a colui che sarà reso perfetto da Cristo. [4] Ed ecco che Salomone dice: *Fortifica tutt'intorno la sapienza: essa ti leverà alto e con una corona di ricchezza ti farà da scudo*: e anche tu, se la raffor- Prv 4,8
zerai del baluardo di onesta ricchezza che è la filosofia, la custodirai inaccessibile ai sofisti.

29. [1] Una è, sì, la strada della verità, ma in essa, come in un fiume perenne, sfociano tanti *rivoli*, uno da una parte uno dall'altra. [2] E allora ecco le divine parole: *Ascolta, mio figliolo, e accogli il mio discorso, perché tu abbia molte vie di vita: io t'insegno vie di sapienza, perché non ti vengano meno le sorgenti*, le quali scaturiscono dalla Prv 4,10-11
medesima terra. [3] E certo non per un uomo giusto soltanto ha enumerato più vie di salvezza, anzi soggiunge che molte altre vie ci sono per molti giusti, proclamando: *Le vie dei giusti brillano come luce.* Prv 4,18
Ebbene, anche i precetti e le propedeutiche possono essere vie e indirizzi di vita.

---

[1] Considerare lo studio della filosofia greca propedeutico allo studio della Sacra Scrittura significava favorirne la frequentazione anche tra i cristiani.

ORIGENE
(Ὠριγένης)

Nacque forse ad Alessandria intorno al 185. È il pensatore cristiano anteniceno che ha esercitato l'influenza maggiore sul successivo sviluppo della teologia, dell'esegesi e della spiritualità. Fonte essenziale sulla sua vita è Eusebio (*Hist. Eccl.* VI) che ne parla con tono apologetico e agiografico insieme.

La sua attività si può dividere in due periodi: il primo, trascorso ad Alessandria d'Egitto e il secondo a Cesarea di Palestina. Fondamentale fu l'esempio e l'insegnamento del padre Leonida, che seppe indirizzare all'investigazione delle Scritture il precoce ingegno del figlio.

A diciotto anni, fu chiamato dal vescovo Demetrio a svolgere il compito di catechista. Quest'impegno segnò l'inizio della celebre scuola che successivamente, al modo delle scuole filosofiche, fu divisa in due corsi.

Ancor assai giovane, con un atto di ascetismo estremista, non infrequente al tempo, si evira.

Per approfondire la sua formazione filosofica, frequenta le lezioni del caposcuola dei neoplatonici, Ammonio Sacca. Mentre in un primo tempo era stato restio a mettere per scritto il suo insegnamento, verso i trenta anni Origene comincia a produrre opere, convinto dal ricco amico Ambrogio, un ex-gnostico da lui convertito all'ortodossia, che gli mette a disposizione tachigrafi e calligrafe.

Nasce così una prodigiosa attività letteraria, che egli riconduce costantemente alla scuola, come dimostra il metodo dei Commentari, dove largo spazio è lasciato alla ricerca su punti controversi, con attitudine problematica e non assiomatica. Purtroppo la massima parte di opere è perduta: particolarmente dolorosa la perdita del *Commentario sulla Genesi* e quello *sui Salmi*. I *Commentari* rimasti (su *Gio-*

vanni, *Cantico*, *Matteo*, *Romani*) sono giunti gravemente mutilati o in traduzioni latine.

La fama crescente, la circolazione degli scritti, portarono Origene a viaggiare in Oriente e anche a Roma, a conoscere ad Antiochia l'imperatrice Giulia Mamea, ma segnarono anche l'inizio di un contrasto via via più acuto col vescovo Demetrio, che mal sopportava la personalità superiore di Origene e che forse raccoglieva mormorii di disapprovazione di una parte del clero e dei fedeli per l'arditezza di alcune tesi origeniane.

Nel 230, passando per la Palestina diretto in Grecia, fu ordinato prete a Cesarea dal vescovo Teoctisto e da Alessandro di Gerusalemme.

Accusato di insubordinazione alla disciplina ecclesiastica da Demetrio, che per l'occasione gli rinfacciò anche l'evirazione di tanti anni prima, fu da lui deposto dal ministero: si rifugiò allora definitivamente a Cesarea, dove continuò la scuola, affiancandola ai doveri del ministero sacerdotale. Sotto Decio venne torturato, ma resistette. Visse ancora poco, morendo forse nel 253.

Sul fondamento di una conoscenza scritturistica saldissima, rinforzata da un'ottima base filologica (come attesta la composizione degli *Esapla*), e con l'apporto culturale platonico, Origene fu in grado di esprimere un'ermeneutica e una teologia di grande coerenza, pur con quell'attitudine non definitoria di cui si è detto.

Nelle Scritture, nella chiesa, in Cristo, ciò che è visibile, materiale, corporeo è immagine della realtà spirituale cui rimanda, e il cristiano deve esercitare se stesso nella ricerca di questo livello superiore di esistenza. Nell'esegesi ciò comporta l'assunzione sistematica dell'allegoria, per arrivare a scorgere il significato spirituale che non può mai mancare nella Scrittura: le difficoltà del senso letterale, siano esse incongruenze narrative, o contenuti sconcertanti, sono segnali posti dallo stesso spirito divino per incitare alla ricerca del senso nascosto.

Di uno stesso passo è possibile e legittimo dare molteplici interpretazioni allegoriche, perché esse sono tentativi dello spirito imperfetto dell'esegeta di attingere alla fonte inesauribile dell'insegnamento divino.

Nei grandi commentari il metodo origeniano si dispiega in tutte le sue implicazioni, nelle duecento omelie rimaste (su *Genesi*, *Esodo*, *Numeri*, *Levitico*, *Giudici*, *Geremia*, *Cantico*, sui *Salmi* 36-38), è invece,

a causa dell'uditorio promiscuo, meno approfondito. Si è conservata nella traduzione di Rufino (e in greco parte del III e IV libro) l'opera più teorica di Origene, *I Princìpi*, in 4 libri, che volutamente riprende in chiave cristiana, e con intento antignostico, i problemi della coeva filosofia. Origene vi sviluppa lo schema della teologia del Logos in senso pienamente trinitario, concependo tre entità divine sussistenti (ipostasi) e parlando della generazione eterna e continua del Logos dal Padre come volontà procedente dall'intelletto (I libro). Bontà di Dio e libero arbitrio delle creature (II e III libro) sono i capisaldi del suo pensiero sulla creazione, in cui si inserisce anche la convinzione della preesistenza delle anime. Il IV libro espone l'ermeneutica origeniana.

Mentre *I Princìpi* risale alla giovinezza di Origene, il *Contro Celso*, in otto libri, del 248, conservato in greco, appartiene alla tarda maturità. È la risposta ad un'operetta anticristiana, il *Discorso vero*, scritta dal pagano Celso, circa settanta anni prima.

Le accuse di Celso non sono triviali, ma hanno un peso teorico: la Scrittura è piena di assurdità, l'uso dell'allegoria è solo una scappatoia, l'incarnazione della divinità, immutabile per natura, è inconcepibile, l'astensione dall'esercito praticata dai cristiani è ingratitudine verso la patria, donde il contrattacco di Origene, il quale riporta pezzo per pezzo l'opera di Celso, assume a sua volta grande rilievo teorico.

Il *Dialogo con Eraclide*, scoperto a Tura in Egitto nel 1941, apre uno spiraglio sulla attività di Origene di chiarificazione teologica svolta in pubblici dibattiti. Si tratta di una discussione tenuta alla presenza della comunità nel 245 con il vescovo Eraclide (Arabia) sospettato di idee monarchiane e con altri vescovi: Origene vi interviene come autorità dottrinale.

Cenni bibliografici. Per un'introduzione aggiornata a Origene: A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000. Per la bibliografia H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugge-La Haye 1971 con *Supplément* del 1982. ID., *The Literature on Origen 1970-1988*, «Theological Studies» 49 (1988), 499-516. Per l'aggiornamento successivo cfr. la rivista «Adamantius» diretta da L. Perrone.

AVVIO ALLA LETTURA. Il brano è tratto dal *Commento al Vangelo di Giovanni*, che già abbiamo conosciuto perché contiene e confuta l'in-

terpretazione dello gnostico Eracleone. In esso Origene afferma la superiorità del rapporto diretto e intimo con la verità di Cristo in quanto Logos rispetto alla conoscenza del mistero divino che si può trarre dalla Scrittura, condizionata dal linguaggio umano, perciò imperfetto.

XIII, 5. [26] Ἔτι δὲ ἐπιστήσομεν εἰ δύναται δηλοῦσθαι τὸ ἑτερογενὲς τῆς τῶν αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ ὁμιλησόντων καὶ συνεσομένων ὠφελείας παρὰ τὴν νομιζομένην ὠφέλειαν γίνεσθαι ἡμῖν ἀπὸ τῶν γραφῶν, κἂν νοηθῶσιν ἀκριβῶς, ἐκ τοῦ τὸν μὲν πιόντα ἀπὸ τῆς πηγῆς τοῦ Ἰακὼβ διψῆν πάλιν, τὸν δὲ πιόντα ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ δίδωσιν ὁ Ἰησοῦς, πηγὴν ὕδατος ἐν ἑαυτῷ ἴσχειν ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον. [27] Καὶ γὰρ τὰ κυριώτερα καὶ θειότερα τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ ἔνια μὲν οὐ κεχώρηκεν γραφή, ἔνια δὲ οὐδὲ ἀνθρωπίνη φωνὴ κατὰ τὰ συνήθη τῶν σημαινομένων ἢ γλῶσσα ἀνθρωπική· «Ἔστιν γὰρ καὶ ἄλλα πολλά, ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρήσειν τὰ γραφόμενα βιβλία». [28] Καὶ ὅσα δὲ ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ μέλλων γράφειν Ἰωάννης κωλύεται· [29] ὁ δὲ Παῦλος ἀκηκοέναι φησὶν ἄρρητα ῥήματα, οὐχὶ ἃ οὐκ ἐξόν τινι λαλῆσαι ἦν· ἐξὸν γὰρ ἦν αὐτὰ λαλῆσαι ἀγγέλοις, ἀνθρώποις δὲ οὐκ ἐξῆν· «Πάντα μὲν γὰρ ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει». [30] Ἃ δὲ ἤκουσεν «ἄρρητα ῥήματα, οὐκ ἐξόν, φησίν, ἀνθρώπῳ λαλῆσαι». Οἶμαι δὲ τῆς ὅλης γνώσεως στοιχεῖά τινα ἐλάχιστα καὶ βραχυτάτας εἶναι εἰσαγωγὰς ὅλας γραφάς, κἂν πάνυ νοηθῶσιν ἀκριβῶς.

[31] Ὅρα τοιγαροῦν, εἰ δύναται ἡ μὲν πηγὴ τοῦ Ἰακώβ, ἀφ' ἧς ἔπιέν ποτε ὁ Ἰακώβ, ἀλλ' οὐκέτι πίνει νῦν· ἔπιον δὲ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ, ἀλλὰ νῦν ἔχουσιν τὸ κρεῖττον ἐκείνου ποτόν· πεπώκασιν δὲ καὶ τὰ θρέμματα αὐτῶν, ἡ πᾶσα εἶναι γραφή, τὸ δὲ τοῦ Ἰησοῦ ὕδωρ τὸ «ὑπὲρ ἃ γέγραπται». [32] Οὐ πᾶσιν δὲ ἔξεστιν ἐρευνᾶν τὰ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, ἐὰν μή τις αὐτοῖς ἐξομοιωθῇ, ἵνα μὴ ἐπιπλήσσηται ἀκούων τὸ «Χαλεπώτερά σου μὴ ζήτει, καὶ ἰσχυρότερά σου μὴ ἐρεύνα».

(Τῶν εἰς κατὰ Ιωάννην Εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν, XIII, 5)

La Scrittura e i misteri di Dio

XIII, 5. [26] Dunque, chi beve dalla sorgente di Giacobbe avrà di nuovo sete, chi invece beve l'acqua che Gesù dà, ha in lui una sorgente d'acqua che zampilla verso la vita eterna; riflettiamo ancora se da questo si possa dimostrare quanto differiscano tra loro il beneficio ottenuto da coloro che avranno un rapporto diretto e intimo con la verità stessa e quello che noi crediamo di ottenere dalle Scritture, sia pure comprese esattamente[1]. [27] La Scrittura infatti non contiene alcuni fra i più importanti e divini misteri di Dio; altri poi non possono addirittura esser contenuti da parole umane (almeno, nelle loro accezioni comuni) né da linguaggio umano. Infatti *ci sono ancora molte altre cose fatte da Gesù, che se fossero scritte una per una, il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero.* [28] E Gio- Gv 21,25
vanni, nel momento in cui si accinge a scrivere le parole pronunziate dai sette tuoni, ne è impedito. [29] Paolo poi afferma di aver udito pa- Ap 10,4
role ineffabili che non era possibile ad alcun [uomo] profferire. Infatti era possibile agli angeli profferirle, ma non agli uomini, perché *tutto è* 2 Cor 12,4
lecito, ma non tutto giova! [30] Ora, egli dice, le parole ineffabili che 1 Cor 6,12
egli udì non è lecito all'uomo neppure pronunziarle. Le Scritture nel loro complesso, per quanto comprese esattamente e a fondo, non costituiscono, penso, se non i primissimi elementi e un'introduzione affatto sommaria rispetto alla totalità della conoscenza.

[31] Vedi un po', dunque, se questa sorgente di Giacobbe (da cui egli bevve bensì una volta ma non ne beve più, e da cui anche i suoi figli bevvero, avendo adesso però una bevanda migliore di quella, e da cui bevvero anche i loro armenti) non rappresenti per caso tutta quanta la Scrittura. L'acqua che Gesù dà, invece, è ciò che è *oltre quello che sta scritto.* [32] Non a tutti però è dato indagare ciò che è 1 Cor 4,6
oltre quello che sta scritto, se non a condizione di assimilarvisi; altrimenti non si stupisca di sentirsi dire: *Non cercare le cose troppo diffi-* Sir 3,22
cili; non indagare le cose troppo grandi per te.

[1] Usualmente Origene identifica le Scritture con Cristo stesso e quindi considera il loro studio lo strumento più adatto per aderire a lui. Qui eccezionalmente prepone a questo strumento il contatto personale e diretto, più ricco di rivelazioni, che Cristo instaura con alcune anime che con la loro condotta hanno meritato questo privilegio.

EUSEBIO DI CESAREA
(Εὐσέβιος ὁ Καισαρείας)

Nacque nel 265 ca. forse a Cesarea di Palestina e morì intorno al 340. Grazie all'insegnamento di Panfilo, attinse alla lezione del grande Alessandrino, che a Cesarea aveva impiantato una scuola e lasciato una ricca biblioteca. Di Origene Eusebio riprese soprattutto l'acribia filologica che allargò con ampi interessi storici, mentre ebbe forse minore acutezza dottrinale e certamente scarso interesse per la spiritualità, per cui, in campo esegetico, ridimensionò l'interpretazione spirituale (= allegorica). Dopo le dolorose vicende della persecuzione di Diocleziano, durante la quale fu ucciso il venerato maestro Panfilo (con cui aveva scritto l'*Apologia per Origene* in sei libri, i primi cinque a opera di Panfilo, il sesto aggiunto da lui, dei quali rimane il primo nella traduzione di Rufino), ed egli stesso fu costretto alla fuga e poi al carcere, venne eletto vescovo di Cesarea verso il 313.

Nella vita di Eusebio due eventi assunsero grande rilievo. In primo luogo l'avvento di Costantino che egli vide come l'instauratore di un regno quasi messianico, dopo un'epoca tanto tormentata per la chiesa: intorno alla di lui figura elaborò una sorta di teologia imperiale che, secondo lo schema platonico dei due livelli di realtà, faceva di Costantino l'immagine terrestre della sovranità del Logos sul creato (torneremo su questo). Successivamente fu coinvolto nella controversia ariana, ponendosi dalla parte di Ario, nel cui conflitto col vescovo di Alessandria vedeva ripetersi le traversie di Origene con Demetrio. Al di là delle motivazioni diplomatiche della sua sottoscrizione a Nicea, nel 325, Eusebio avversò sempre la formula dell'ὁμοούσιος (il Logos consustanziale al Padre) che criticava come non fondata scritturisticamente e che riteneva mettesse in pericolo la fede nella sussistenza individuale del Logos come persona distin-

ta dal Padre. Questa opinione eusebiana era condivisa da molta parte dell'episcopato orientale che, senza essere ariano, poneva l'accento all'interno della Trinità più sulla distinzione delle tre ipostasi che sull'unità di sostanza, per evitare di proporre una visione materialista o monarchiana di Dio. Quindi, una volta scampato al coinvolgimento diretto nella condanna di Ario e consolidata la personale posizione, insieme a Eusebio di Nicomedia preparò la reazione contro Nicea approvando, nei sinodi di Antiochia (327) e di Tiro (335), formule trinitarie che riproponevano queste tradizionali convinzioni orientali.

Eusebio fu scrittore fecondissimo. Ricordiamo, fra le opere di carattere apologetico, oltre alla *Preparazione evangelica* e alla *Dimostrazione evangelica*, il perduto *Contro Porfirio,* in 25 libri, e il *Contro Ierocle.* Fra le opere esegetiche la più celebrata dagli antichi fu l'ampio *Commento ai Salmi,* di cui un terzo rimane in tradizione diretta: in esso si constata una riduzione delle tematiche spirituali e cristologiche rispetto all'interesse per la storia e la filologia. Molto significative anche le *Questioni evangeliche,* la prima opera dell'antica letteratura cristiana sicuramente ascrivibile al genere delle *quaestiones et responsiones.* L'opera principale di Eusebio, quella che ne fa l'iniziatore della vera e propria storiografia cristiana, è la *Storia ecclesiastica,* che ebbe varie redazioni per successivi ampliamenti, l'ultima in dieci libri: presenta gli avvenimenti da Cristo fino al 324, anno della vittoria di Costantino sul collega Licinio, e un'appendice sui *Martiri della Palestina*, in cui Eusebio indulge già a qualche abbellimento di maniera nel narrare le gesta dei martiri dell'ultima persecuzione. Lo scopo finale della *Storia ecclesiastica* è di natura teologica: dimostrare l'azione della provvidenza divina che si manifesta nella fondazione e nelle vicende della chiesa fino al trionfo sull'impero pagano.

Questo scopo influenza l'esposizione eusebiana ma non impedisce il dispiegamento di una notevole sensibilità storica, che si dimostra nella selezione delle fonti a disposizione, notevole pur con qualche tendenziosità. La rivoluzionaria innovazione di Eusebio, consistente nel produrre nel corso della narrazione la documentazione autentica, invece delle parafrasi, discorsi retorici, o abbellimenti vari, tipici della storiografia classica, non può essere in alcun modo minimizzata. Eusebio è essenzialmente figura di studioso: con

abilità diplomatica, ma anche con prudenza scevra da eccessive ambizioni, e con sincerità di fondo, aderì al programma costantiniano. A questo programma, anzi, Eusebio dà il sostegno di una impalcatura teologica – per cui egli è stato definito l'iniziatore della teologia politica cristiana – che resterà a fondamento dell'ideologia imperiale bizantina.

Nel *Triaconteterico*, il discorso pronunciato nel 335 alla presenza di Costantino per il trentennale del suo regno, Eusebio, fondandosi sul concetto di mimèsi, dipinge la figura dell'imperatore come colui che sulla terra compie tutte le funzioni del Logos di Dio (funzione regale, salvifica, rivelatrice) nella prospettiva della consegna finale dei popoli sottoposti a Dio Padre. Fondamentalmente autentica la *Vita di Costantino,* nonostante un lungo dibattito storico-critico in proposito (uno dei punti più controversi è la narrazione della visione della croce prima della battaglia di ponte Milvio). Nel suo schema, in 4 libri, è integrato il genere del panegirico con quello biografico, secondo la tipica tendenza del tardo-antico denominata «incrocio dei generi».

Cenni bibliografici. B. POUDERON - Y.-M. DUVAL (dirr.), *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles*, Beauchesne, Paris 2001. D. MENDELS, *The media revolution of early Christianity: an essay on Eusebius' Ecclesiastical History*, Eerdmans, Grand Rapids 1999. G.F. CHESNUT, *The first christian histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius* (Théologie historique, 46), Beauchesne, Paris 1977. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo,* Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975.

AVVIO ALLA LETTURA. Nella prefazione alla *Storia ecclesiastica* Eusebio, per rilevare l'originalità dell'opera, descrive sommariamente i molti e disparati argomenti di cui intende trattare, che tutti insieme possono dare un quadro complessivo della vita e dei travagli della società dei cristiani, e precisa anche il carattere più specifico della sua narrazione, cioè il continuo ricorso a citazioni, anche molto ampie, di opere di scrittori coevi ai fatti e ai personaggi di cui man mano egli verrà a trattare. L'usanza di addurre documenti di vario genere era già presente nella storiografia pagana soprattutto di non grande impegno formale, ma l'ampiezza con cui Eusebio ha utilizzato per il suo racconto scritti altrui, a punto tale che vaste parti della sua storia hanno l'aspetto di veri e propri florilegi, è inusitata

e – aggiungiamo – preziosa per lo studioso moderno, perché buona parte degli scritti citati da Eusebio, che li consultava nelle biblioteche di Cesarea e di Elia Capitolina (Gerusalemme), è andata perduta nella sua integrità. È proprio la presenza di questi testi, spesso di fondamentale significato, che fa del racconto eusebiano lo strumento essenziale per la conoscenza della storia della chiesa dalle origini all'inizio del IV secolo.

I, 1. [1] Τὰς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχὰς σὺν καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ εἰς ἡμᾶς διηνυσμένοις χρόνοις, ὅσα τε καὶ πηλίκα πραγματευθῆναι κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν λέγεται, καὶ ὅσοι ταύτης διαπρεπῶς ἐν ταῖς μάλιστα ἐπισημοτάταις παροικίαις ἡγήσαντό τε καὶ προέστησαν, ὅσοι τε κατὰ γενεὰν ἑκάστην ἀγράφως ἢ καὶ διὰ συγγραμμάτων τὸν θεῖον ἐπρέσβευσαν λόγον, τίνες τε καὶ ὅσοι καὶ ὁπηνίκα νεωτεροποιίας ἱμέρῳ πλάνης εἰς ἔσχατον ἐλάσαντες, ψευδωνύμου γνώσεως εἰσηγητὰς ἑαυτοὺς ἀνακεκηρύχασιν, ἀφειδῶς οἷα λύκοι βαρεῖς τὴν Χριστοῦ ποίμνην ἐπεντρίβοντες.

[2] Πρὸς ἐπὶ τούτοις καὶ τὰ παραυτίκα τῆς κατὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιβουλῆς τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος περιελθόντα, ὅσα τε αὖ καὶ ὁποῖα καθ' οἵους τε χρόνους πρὸς τῶν ἐθνῶν ὁ θεῖος πεπολέμηται λόγος, καὶ πηλίκοι κατὰ καιροὺς τὸν δι' αἵματος καὶ βασάνων ὑπὲρ αὐτοῦ διεξῆλθον ἀγῶνα, τά τ' ἐπὶ τούτοις καὶ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς μαρτύρια καὶ τὴν ἐπὶ πᾶσιν ἵλεω καὶ εὐμενῆ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀντίληψιν γραφῇ παραδοῦναι προῃρημένος, οὐδ' ἄλλοθεν ἢ ἀπὸ πρώτης ἄρξομαι τῆς κατὰ τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ οἰκονομίας.

[3] Ἀλλά μοι συγγνώμην εὐγνωμόνων ἐντεῦθεν ὁ λόγος αἰτεῖ, μείζονα ἢ καθ' ἡμετέραν δύναμιν ὁμολογῶν εἶναι τὴν ἐπαγγελίαν ἐντελῆ καὶ ἀπαράλειπτον ὑποσχεῖν, ἐπεὶ καὶ πρῶτοι νῦν τῆς ὑποθέσεως ἐπιβάντες οἷά τινα ἐρήμην καὶ ἀτριβῆ ἰέναι ὁδὸν ἐγχειροῦμεν, θεὸν μὲν ὁδηγὸν καὶ τὴν τοῦ κυρίου συνεργὸν σχήσειν εὐχόμενοι δύναμιν, ἀνθρώπων γε μὴν οὐδαμῶς εὑρεῖν οἷοί τε ὄντες ἴχνη γυμνὰ τὴν αὐτὴν ἡμῖν προωδευκότων, μὴ ὅτι σμικρὰς αὐτὸ μόνον προφάσεις, δι' ὧν ἄλλος ἄλλως ὧν διηνύκασι χρόνων μερικὰς ἡμῖν καταλελοίπασι διηγήσεις, πόρρωθεν ὥσπερ εἰ πυρσοὺς τὰς ἑαυτῶν προανατείνοντες φωνὰς καὶ ἄνωθέν ποθεν ὡς ἐξ ἀπόπτου καὶ ἀπὸ σκοπῆς βοῶντες καὶ διακελευόμενοι,

Dalla Storia Ecclesiastica

Prefazione

I, 1. [1] Ciò che mi sono assunto di tramandare in iscritto rispecchia le successioni dei santi apostoli; i tempi trascorsi dal Salvatore nostro sino a noi, tutti i grandi fatti accaduti, e di cui si parla nella Storia Ecclesiastica; i personaggi di essa che con lode tennero il governo e la presidenza particolarmente delle chiese più illustri; coloro che in ciascuna generazione, a voce o con gli scritti, furono i messaggeri della divina parola; i nomi, la qualità, l'età di quelli che per cupidigia d'innovazioni precipitati a estrema rovina, si proclamarono autori d'una scienza bugiarda e che senza pietà, come lupi furenti infestarono l'ovile di Cristo.

[2] Rispecchia inoltre le sciagure abbattutesi sulla nazione giudaica subito dopo l'attentato contro il Salvatore; quando, e in quanti e quali modi la dottrina divina sostenne la lotta contro i pagani; i gloriosi che per essa nei tempi addietro affrontarono la battaglia sino all'effusione del sangue e al supplizio, e i martiri dei nostri giorni; infine il giocondo e amico soccorso venutoci dal Salvatore nostro. Però non da altro argomento comincio se non dall'inizio della economia[1] del nostro Salvatore e Signore Gesù, l'Unto di Dio.

[3] Oh! ma sin d'ora il mio soggetto si raccomanda all'indulgenza dei benevoli lettori, tanto più che io confesso che riuscire a mantenere in modo perfetto e completo la promessa, è al di sopra delle mie forze. Sono io che ora, per il primo, mi metto a trattare una tale materia e m'accingo ad avventurarmi per una via deserta, non battuta da piede umano: che mi guidi Iddio, a Cui innalzo la preghiera; che la potenza del Signore mi venga in aiuto! Esclusa la possibilità di rintracciare anche semplici vestigia di uomini che mi abbiano preceduto su questo stesso sentiero, non incontrerò che testimonianze esigue di scrittori, i quali, chi in un modo chi in un altro, ci han lasciato particolari esposizioni relative alle età che traversarono. Saranno essi che da lungi ci protenderanno come fiaccole le loro voci, che come da un'altura lontana, da una vedetta, coi richiami, ci ammoni-

[1] L'espressione «economia (*oikonomia*) di Cristo» è sinonimo di incarnazione.

ᾗ χρὴ βαδίζειν καὶ τὴν τοῦ λόγου πορείαν ἀπλανῶς καὶ ἀκινδύνως εὐθύνειν.

[4] Ὅσα τοίνυν εἰς τὴν προκειμένην ὑπόθεσιν λυσιτελεῖν ἡγούμεθα τῶν αὐτοῖς ἐκείνοις σποράδην μνημονευθέντων, ἀναλεξάμενοι καὶ ὡς ἂν ἐκ λογικῶν λειμώνων τὰς ἐπιτηδείους αὐτῶν τῶν πάλαι συγγραφέων ἀπανθισάμενοι φωνάς, δι' ὑφηγήσεως ἱστορικῆς πειρασόμεθα σωματοποιῆσαι, ἀγαπῶντες, εἰ καὶ μὴ ἁπάντων, τῶν δ' οὖν μάλιστα διαφανεστάτων τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων τὰς διαδοχὰς κατὰ τὰς διαπρεπούσας ἔτι καὶ νῦν μνημονευομένας ἐκκλησίας ἀνασωσαίμεθα.

(Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, I, 1, 1-4)

ranno per dove converrà procedere, dove orientare il cammino della nostra storia, sì da schivare errori e pericoli.

[4] E quanto stimerò giovevole al mio compito, lo trarrò qua e là dalle loro memorie; come da giardini spirituali piglierò a mo' di fiori le citazioni opportune degli scrittori vetusti, cercherò di farne un tutto organico nell'esposizione storica, e sarà mia cura amorosa di tramandare ai posteri, per quanto mi sarà dato, le successioni se non di tutti gli apostoli, almeno dei più illustri nelle chiese rimaste tuttavia ragguardevoli e insigni.

ATANASIO DI ALESSANDRIA
('Αθανάσιος ὁ 'Αλεξανδρείας)

Nacque intorno al 300 e morì il 2 maggio 373. Non si sa quasi nulla della sua giovinezza: di certo ebbe buona istruzione. In qualità di diacono e segretario del vescovo Alessandro fu presente a Nicea ed elaborò in quegli anni giovanili la sua posizione fortemente antiariana, in cui si mescolano e si fondono intransigenza dottrinale, autoritarismo e fermezza di carattere, sì che la sua figura, in seguito anche alle vicissitudini della vita, fu consacrata presso i posteri come quella del campione per eccellenza dell'ortodossia.

Nel 328 succedette ad Alessandro con una frettolosa consacrazione in mezzo all'ostilità della fazione scismatica dei meliziani: costantemente, nelle vicende successive che lo opposero agli ariani, fu accusato di eccessi disciplinari e violenze contro i meliziani risalenti a quel primo periodo d'episcopato. A seguito del suo antiarianesimo subì ben cinque esili: la prima volta sotto Costantino, dal 335 al 337, a Treviri, una seconda volta dal 339 al 346, mentre ad Alessandria veniva insediato l'ariano Gregorio. Durante questo lungo periodo si recò a Roma, dove favorì la conoscenza della complessa questione orientale dal suo punto di vista e trovò costante appoggio per sé e per l'amico Marcello di Ancira, la cui posizione era identificata dagli orientali con l'eresia sabelliana. Alla morte di Gregorio tornò in sede per dieci anni fino al 356.

L'ostilità dell'imperatore Costanzo lo costrinse al terzo esilio presso i monaci del deserto egiziano mentre il vescovo ariano di turno, Giorgio, faticava a imporsi, governava con violenze e infine veniva assassinato nel 361. Atanasio tornò ad Alessandria l'anno dopo, alla morte di Costanzo grazie ad un editto di Giuliano. Presiedette ivi un importante concilio dedicato soprattutto alle travagliate vicende della chiesa di Antiochia e a cercare una posizione conciliativa nel varie-

gato fronte antiariano orientale, e subito, alla fine del 362, ripartì per il quarto esilio, sotto Giuliano, che durò un anno. Pochi mesi ancora in esilio sotto Valente (365-366) e infine la tranquillità fino alla morte (373). Nell'azione da lui dispiegata al concilio del 362 coesistono un'intelligente apertura teologica al fronte dell'episcopato orientale, favorevole al linguaggio delle tre ipostasi, con una miopia politica che lo indusse ad appoggiare Paolino, capo della piccola comunità vecchio-nicena, piuttosto che Melezio, vescovo della maggioranza della comunità ortodossa, figura intellettualmente elevata, stimata dall'episcopato orientale, *in primis* da Basilio il Grande.

La sua riflessione teologica, incentrata sulla piena divinità di Cristo, sola garanzia di redenzione per l'uomo, rese l'episcopato alessandrino interprete delle esigenze della fede dei semplici contro ogni eccesso intellettualistico. Pur distaccandosi in molti punti dall'insegnamento origeniano, ne mantenne viva ad Alessandria la tradizione teologica ed esegetica, permettendo la continuità di magistero con Didimo il Cieco.

I trattati *Contro i pagani* e l'*Incarnazione del Logos,* estranei al clima della controversia ariana (la datazione è incerta, oscillante dal 318 al 335, data forse più probabile), sono due parti di una stessa opera, che prima confuta alla maniera apologetica il politeismo, dimostrando la superiorità del monoteismo, quindi espone il *proprium* della fede cristiana, nel mistero di Cristo. Le opere di Atanasio nascono spesso dalle esigenze della polemica antiariana, e forniscono elementi storici utili alla ricostruzione del lungo conflitto: la *Lettera enciclica* è del 339, i fondamentali tre *Discorsi contro gli Ariani* possono essere collocati tra il 337 e il 359, il *Sui decreti del sinodo di Nicea,* tra il 350 e il 355, difende il termine-chiave di Nicea, l'ὁμοούσιος, per lungo tempo passato sotto silenzio. Il *Sulla dottrina di Dionigi* appartiene a un nuovo genere della letteratura cristiana antica: la difesa di un autore del passato, in questo caso Dionigi di Alessandria, che gli ariani utilizzavano a sostegno delle proprie posizioni, dalla possibile accusa di presentare dottrine di dubbia ortodossia.

Nel genere può essere inquadrata anche l'*Apologia per Origene* del martire Panfilo, terminata da Eusebio di Cesarea, che presentava una selezione antologica di brani origeniani senza particolari commenti aggiuntivi. Ancora segnate dalla polemica e dalle esigenze di autodifesa la *Lettera ai vescovi d'Egitto e Libia* (356), l'*Apologia*

a Costanzo e l'*Apologia sulla fuga,* l'*Apologia contro gli Ariani* o *seconda,* tutte del 357. Al 359 rimonta il *Sui sinodi.* Di particolare rilievo dottrinale le *Lettere* a Serapione, vescovo di Tmuis, dedicate allo Spirito santo, intorno alla cui origine e natura verso il 360 sorge una questione. Un posto tutto particolare spetta alla *Vita di Antonio,* scritta durante il terzo esilio fra i monaci del deserto, che celebra l'asceta considerato il padre del monachesimo ed ebbe un immediato successo in Oriente e Occidente, come provano i numerosissimi manoscritti e ben due versioni latine compiute a ridosso della stesura di Atanasio, la prima, anonima e letterale, la seconda, più letteraria, di Evagrio di Antiochia. Come struttura la *Vita* è divisa in due parti: la prima va dall'infanzia di Antonio alla fine della persecuzione di Diocleziano; la seconda procede dal ritiro nel deserto interno, per allontanarsi dalla folla degli ammiratori, fino alla morte. La prima parte è occupata in misura notevole dal «grande discorso» di Antonio ai discepoli, che contiene tracce del suo effettivo insegnamento.

Cenni bibliografici. A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, Ecole française de Rome, Rome 1996. D. BRAKKE, *Athanasius and the politics of asceticism*, Clarendon Press, Oxford 1995. T.D. BARNES, *Athanasius and Constantius: theology and politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (Mass.) - London 1993. CH. KANNENGIESSER, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, (Jésus et Jésus Christ, 45), Tournai 1990. Sulla *Vita di Antonio* cfr. la recente edizione con ricca introduzione di J.M. BARTELINK, *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par J.M. Bartelink,* (Sources Chrétiennes, 400), Cerf, Paris 1994. *Athanasius von Alexandrien. Bibliographie.* Redigiert von C. Butterweck, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995.

AVVIO ALLA LETTURA. La *Vita di Antonio* segna l'inizio di un nuovo genere letterario, quello della biografia monastica. Data la rapida diffusione degli ideali monastici prima in Oriente e poi anche in Occidente, lo scritto di Atanasio ebbe un successo immenso e fu tradotto in latino e in svariate lingue orientali: in tal modo ha fissato i caratteri di questo genere letterario ed è diventato il modello di innumerevoli imitazioni. Come risulta evidente dal brano scelto, Antonio non è il fondatore del monachesimo in senso puramente cronologico: l'esperienza era già diffusa. Sarà appunto l'accorta strategia narrativa di Atanasio a farne il modello indiscusso del monaco

che, fra l'altro, sa mantenere un buon accordo con le gerarchie ecclesiastiche. Nel brano possiamo leggere il momento fondamentale in cui il giovane Antonio, del quale già è stata detta l'infanzia esemplare e ritirata, compie la sua scelta di vita. Le parole del Vangelo ascoltate in chiesa sono le stesse che, secondo il biografo Tommaso da Celano, agli inizi del XIII secolo, ispireranno Francesco d'Assisi.

[2]... Ταῦτα δὴ ἐνθυμούμενος, εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, καὶ συνέβη τότε τὸ Εὐαγγέλιον ἀναγιγνώσκεσθαι, καὶ ἤκουσε τοῦ Κυρίου λέγοντος τῷ πλουσίῳ· Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε, πώλησον πάντα τὰ ὑπάρχοντά σοι, καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς.

Ὁ δὲ Ἀντώνιος, ὥσπερ θεόθεν ἐσχηκὼς τὴν τῶν ἁγίων μνήμην, καὶ ὡς δι' αὐτὸν γενομένου τοῦ ἀναγνώσματος, ἐξελθὼν εὐθὺς ἐκ τοῦ Κυριακοῦ, τὰς μὲν κτήσεις ἃς εἶχεν ἐκ προγόνων (ἄρουραι δὲ ἦσαν τριακόσιαι εὔφοροι καὶ πάνυ καλαὶ), ταύτας ἐχαρίσατο τοῖς ἀπὸ τῆς κώμης, ἵνα εἰς μηδ' ὁτιοῦν ὀχλήσωσιν αὐτῷ τε καὶ τῇ ἀδελφῇ. Τὰ δὲ ἄλλα ὅσα ἦν αὐτοῖς κινητὰ, πάντα πωλήσας, καὶ συναγαγὼν ἀργύριον ἱκανὸν, δέδωκε τοῖς πτωχοῖς, τηρήσας ὀλίγα διὰ τὴν ἀδελφήν.

[3] Ὡς δὲ, πάλιν εἰσελθὼν εἰς τὸ κυριακὸν, ἤκουσεν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ τοῦ Κυρίου λέγοντος· Μὴ μεριμνήσητε περὶ τῆς αὔριον, οὐκ ἀνασχόμενος ἔτι μένειν, ἐξελθὼν διέδωκε κἀκεῖνα τοῖς μετρίοις. Τὴν δὲ ἀδελφὴν παραθέμενος γνωρίμοις καὶ πισταῖς παρθένοις, δούς τε αὐτὴν εἰς Παρθενῶνα ἀνατρέφεσθαι, αὐτὸς πρὸ τῆς οἰκίας ἐσχόλαζε λοιπὸν τῇ ἀσκήσει, προσέχων ἑαυτῷ καὶ καρτερικῶς ἑαυτὸν ἄγων.

Οὔπω γὰρ ἦν οὕτως ἐν Αἰγύπτῳ συνεχῆ μοναστήρια, οὐδ' ὅλως ᾔδει μοναχὸς τὴν μακρὰν ἔρημον, ἕκαστος δὲ τῶν βουλομένων ἑαυτῷ προσέχειν οὐ μακρὰν τῆς ἰδίας κώμης καταμόνας ἠσκεῖτο. Ἦν τοίνυν ἐν τῇ πλησίον κώμῃ τότε γέρων, ἐκ νεότητος τὸν μονήρη βίον ἀσκήσας· τοῦτον ἰδὼν Ἀντώνιος, ἐζήλωσεν ἐν καλῷ· καὶ πρῶτον μὲν ἤρξατο καὶ αὐτὸς μένειν ἐν τοῖς πρὸ τῆς κώμης τόποις. Κἀκεῖθεν εἴ που τινὰ σπουδαῖον ἤκουεν, προερχόμενος ἐζήτει τοῦτον ὡς ἡ σοφὴ μέλισσα·

καὶ οὐ πρότερον εἰς τὸν ἴδιον τόπον ἀνέκαμπτεν, εἰ μὴ τοῦτον ἑωράκει, καὶ ὥσπερ ἐφόδιόν τι τῆς εἰς ἀρετὴν ὁδοῦ παρ' αὐτοῦ λαβὼν, ἐπανῄει. Ἐκεῖ τοίνυν τὰς ἀρχὰς διατρίβων, τὴν διάνοιαν ἐστάθμιζεν, ὅπως πρὸς μὲν τὰ τῶν γονέων μὴ ἐπιστρέφηται, μηδὲ τῶν συγγενῶν μνημονεύῃ·

Antonio compie la sua scelta

[2]... Con tali pensieri entrò in chiesa e avvenne che si leggesse il Vangelo in cui il Signore dice al giovane ricco: *Se vuoi essere perfetto, va', vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri, poi vieni e seguimi e avrai un tesoro in cielo.* Mt 19,21

Antonio, ritenendo che i precedenti pensieri gli fossero stati ispirati da Dio e come se quella lettura fosse proprio per lui, subito uscito di chiesa, donò alla gente del paese i beni ereditati dai genitori (erano trecento arure[1] di ottimo e fertile terreno), e ciò perché quelli non molestassero né lui né sua sorella; vendette poi tutti i beni mobili che avevano, ricavandone una grossa somma in denaro, che diede ai poveri, conservando solo poca cosa per la sorella.

[3] Un'altra volta, andato in chiesa, udì nel Vangelo che il Signore diceva: *Non vi preoccupate del domani.* Ed egli immediatamente Mt 6,34 uscito, distribuì anche quel poco ai poveri. Affidò la sorella a certe vergini che egli sapeva degne di fiducia affinché la educassero nella loro casa; ed egli davanti a casa sua attese con impegno alla vita ascetica, vigilando su di sé e mortificandosi assai.

A quel tempo non c'erano molti monasteri in Egitto[2] e i monaci non si internavano nel deserto, ma chi voleva attendere all'anima propria, si stabiliva non lontano dal suo villaggio. C'era dunque in un paese vicino, un vecchio che fin dalla giovinezza si era esercitato nella vita solitaria. Antonio, vedutolo, ebbe gran desiderio d'imitarlo e cominciò lui pure a vivere nei dintorni del villaggio, e quando sentiva parlare di qualche asceta molto fervoroso, correva a trovarlo come l'ape vola ai fiori, e non tornava alla sua residenza se non dopo averlo veduto e aver ricevuto da lui quasi una provvista per proseguire nella via della virtù.

In quel luogo passò i primi tempi della sua vita religiosa, attendendo a mortificare il suo spirito, perché non tornasse più al ricordo dei genitori e dei congiunti e mettendo tutto il desiderio e tutto l'impegno a perfezionarsi nella vita ascetica.

---

[1] Corrispondevano a circa 50 ettari.

[2] Il primo monachesimofu di tio eremitico. Solo in un secondo tempo, con Pacomio, cominciò quello cenobitico (comunitario), che comportò l'istituzione dei monasteri.

ὅλον δὲ τὸν πόθον καὶ πᾶσαν τὴν σπουδὴν ἔχῃ περὶ τὸν τόνον τῆς ἀσκήσεως. Εἰργάζετο γοῦν ταῖς χερσὶν, ἀκούσας· Ὁ δὲ ἀργὸς μηδὲ ἐσθιέτω· καὶ τὸ μὲν εἰς τὸν ἄρτον, τὸ δὲ εἰς τοὺς δεομένους ἀνήλισκε. Προσηύχετο δὲ συνεχῶς, μαθὼν, ὅτι δεῖ κατ' ἰδίαν προσεύχεσθαι ἀδιαλείπτως. Καὶ γὰρ προσεῖχεν οὕτως τῇ ἀναγνώσει, ὡς μηδὲν τῶν γεγραμμένων ἀπ' αὐτοῦ πίπτειν χαμαὶ, πάντα δὲ κατέχειν, καὶ λοιπὸν αὐτῷ τὴν μνήμην ἀντὶ βιβλίων γίνεσθαι.

[4] Οὕτω μὲν οὖν ἑαυτὸν ἄγων, ἠγαπᾶτο παρὰ πάντων ὁ Ἀντώνιος· αὐτὸς δὲ τοῖς σπουδαίοις, πρὸς οὓς ἀπήρχετο, γνησίως ὑπετάσσετο, καὶ καθ' ἑαυτὸν ἑκάστου τὸ πλεονέκτημα τῆς σπουδῆς καὶ τῆς ἀσκήσεως κατεμάνθανε· καὶ τοῦ μὲν τὸ χαρίεν, τοῦ δὲ τὸ πρὸς τὰς εὐχὰς σύντονον ἐθεώρει· καὶ ἄλλου μὲν τὸ ἀόργητον, ἄλλου δὲ τὸ φιλάνθρωπον κατενόει· καὶ τῷ μὲν ἀγρυπνοῦντι, τῷ δὲ φιλολογοῦντι προσεῖχε· καὶ τὸν μὲν ἐν καρτερίᾳ, τὸν δὲ ἐν νηστείαις καὶ χαμευνίαις ἐθαύμαζε· καὶ τοῦ μὲν τὴν πραότητα, τοῦ δὲ τὴν μακροθυμίαν παρετηρεῖτο· πάντων δὲ ὁμοῦ τὴν εἰς τὸν Χριστὸν εὐσέβειαν, καὶ τὴν πρὸς ἀλλήλους ἀγάπην ἐσημειοῦτο· καὶ οὕτω πεπληρωμένος, ὑπέστρεφεν εἰς τὸν ἴδιον τοῦ ἀσκητηρίου τόπον· λοιπὸν αὐτὸς τὰ παρ' ἑκάστου συνάγων εἰς ἑαυτὸν, καὶ σπουδάζων ἐν ἑαυτῷ τὰ πάντων δεικνύναι· καὶ γὰρ πρὸς τοὺς καθ' ἡλικίαν ἴσους οὐκ ἦν φιλόνεικος, ἢ μόνον ἵνα μὴ δεύτερος ἐκείνων ἐν τοῖς βελτίοσι φαίνηται· καὶ τοῦτο ἔπραττεν ὥστε μηδένα λυπεῖν, ἀλλὰ κἀκείνους ἐπ' αὐτῷ χαίρειν.

Πάντες μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῆς κώμης καὶ οἱ φιλόκαλοι, πρὸς οὓς εἶχε τὴν συνήθειαν, οὕτως αὐτὸν ὁρῶντες, ἐκάλουν θεοφιλῆ· καὶ οἱ μὲν ὡς υἱόν, οἱ δὲ ὡς ἀδελφὸν ἠσπάζοντο.

(Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου, 2-4)

Perciò lavorava con le sue mani, avendo udito: *Il pigro non mangi!*, 1 Ts 5,17
e con il guadagno provvedeva il pane a sé e faceva l'elemosina. Pregava continuamente, sapendo che in privato bisogna sempre far orazione. Stava poi così attento alla lettura che non gliene sfuggiva parola e la conservava tutta in modo che la memoria gli teneva luogo di libro.

[4] Così viveva Antonio ed era amato da tutti. Egli poi si teneva sinceramente sottomesso a quegli asceti ferventi che andava a visitare e apprendeva da loro la virtù in cui ciascuno più si distingueva. Di uno ammirava la gentilezza, d'un altro l'assiduità all'orazione; considerava in uno la mitezza, in un altro l'umanità; vedeva come uno amasse la veglia, un altro dedito alla lettura; di uno ammirava la perseveranza, d'un altro il digiuno e il dormire sulla nuda terra; osservava la benignità di questo e la pazienza di quello; in tutti poi studiava la devozione a Cristo e l'amore scambievole. Così ben provveduto, tornava al suo luogo a condur vita ascetica, e radunava in sé le virtù di ciascuno, cercando con impegno di praticarle tutte.

Con i suoi coetanei non ebbe mai altra contesa che quella di non essere secondo ad alcuno in virtù e ciò faceva in maniera che nessuno si contristasse, ma si rallegrassero anch'essi del suo profitto.

Tutta la gente del paese e le persone dabbene con cui aveva relazione, vedendolo tale, lo chiamavano caro a Dio e gli portavano affetto chi come figlio, chi come fratello.

BASILIO DI CESAREA DI CAPPADOCIA

(Βασίλειος ὁ Καισαρείας Καππαδοκίας)

Nacque intorno al 330 e morì il 1° gennaio 379. Legato nella vita e nel pensiero a Gregorio di Nazianzo e a Gregorio di Nissa (i tre vengono denominati Padri Cappàdoci), fu del gruppo la personalità preminente, promotore dell'azione ecclesiastica e instancabile tessitore della pace religiosa. Proveniva da famiglia di grandi latifondisti, la cui cristianizzazione risaliva all'opera missionaria di Gregorio il Taumaturgo, che aveva istruito la nonna paterna di Basilio, Macrina seniore. Suo padre fu Basilio il Vecchio, retore famoso, che ne curò la prima fase di educazione; la madre, Emmelia, era figlia di un martire. Tra i fratelli minori Gregorio, futuro vescovo di Nissa, Pietro, futuro vescovo di Sebaste, mentre sua sorella fu la celebre vergine Macrina, di cui il Nisseno scrisse la vita. Fruì di studi approfonditi di filosofia e retorica prima a Cesarea, poi a Costantinopoli e ad Atene, dove iniziò l'amicizia con Gregorio Nazianzeno.

A causa di una crisi spirituale si volse a vita strettamente evangelica (357), dopo aver ricevuto il battesimo, e abbracciò gli ideali monastici che Eustazio di Sebaste aveva diffuso in Asia Minore: si ritirò ad Annisa, in una proprietà di famiglia vicino al fiume Iris, a condurre vita cenobitica con alcuni familiari e in compagnia, per un certo periodo, di Gregorio Nazianzeno, insieme al quale compose l'antologia origeniana *Philocalia*. Dall'esperienza ascetica unita al suo spirito organizzativo nacquero alcune opere di carattere monastico: le *Regole morali,* il *Piccolo Ascetico,* e il *Grande Ascetico.* Chiamato a incarichi ecclesiastici da Dianio di Cesarea e poi dal successore Eusebio che lo ordinò prete nel 362, fu eletto, alla morte di quest'ultimo, vescovo (370). In nove anni di episcopato, in mezzo a mali fisici e a gravi contrasti, si adoperò per l'organizzazione caritativa della sua chiesa (sua l'idea della Basiliade, un complesso di ospizi creati a Cesarea per pel-

legrini, malati e poveri), per l'intensificazione del controllo ecclesiastico nella regione, creando nuove sedi vescovili e ponendo suoi fedeli in altre, profuse, infine, energie per la pacificazione dell'Oriente in una rinnovata ortodossia, che tenesse conto delle esigenze dei sostenitori delle tre ipostasi. Costoro sospettavano di sabellianismo l'intransigenza nicena di alcuni personaggi, come Paolino, capo della minoritaria comunità vecchio-nicena di Antiochia che Basilio osteggiò, sostenendo Melezio. Basilio propose la formula della Trinità come unica sostanza (οὐσία) in tre persone (ὑποστάσεις), che fu accolta al concilio di Costantinopoli (381). Il ricco epistolario di Basilio ne testimonia l'intensa attività. La sua acutezza teologica è messa a frutto nel *Contro Eunomio,* in tre libri, risalente al 364 ca., e ne *Lo Spirito santo,* opera tarda (375). Altamente significativo dell'attitudine umanistica di Basilio è il *Discorso ai giovani* (scritto fra 370 e 375), un protrettico a usare con libertà critica gli autori pagani (era recente la polemica seguita ai provvedimenti dell'imperatore Giuliano contro i maestri cristiani) come propedeutica per una completa *paideia* cristiana, guidata dal Logos. Fra le omelie più impegnate esegeticamente, importanti le nove *sull'Esamerone,* dove l'allegorismo di ascendenza origeniana cede il campo alla tendenza letteralista, come già era avvenuto in Eusebio di Cesarea. Basilio, comunque, sembra regolarsi in maniera diversa a seconda del testo biblico preso in esame, risultando molto più allegorista nelle coeve *Omelie sui Salmi.*

Cenni bibliografici. *Basilio tra Oriente e Occidente: Convegno internazionale*, Cappadocia 5-7 ottobre 1999, a cura della Comunità di Bose, Qiqajon, Magnano 2001. M. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura: lessico, principi ermeneutici, prassi*, Edipuglia, Bari 1998. P. Rousseau, *Basil of Caesarea*, (The Transformation of the Classical Heritage, 20), California Press, Berkeley 1994.

Avvio alla lettura. Il brano fa parte di un'omelia dedicata all'interpretazione dell'espressione iniziale del Vangelo di Giovanni. L'«in principio era il Logos» viene interpretato da Basilio a significare la sua coeternità col Padre che gli ariani negavano.

Ἀλλ' ἄκουε τοῦ λόγου θεοπρεπῶς. Περὶ γὰρ τοῦ Μονογενοῦς διαλεγόμενός σοι, Λόγον εἶπεν αὐτόν. Ὥσπερ οὖν καὶ φῶς μετ' ὀλίγον ἐρεῖ, καὶ ζωὴν, καὶ ἀνάστασιν, καὶ οὔτε φῶς ἀκούσας, ἐπὶ τὸ αἰσθητὸν τοῦτο καὶ ὀφθαλμοῖς ὁρατὸν καταφέρῃ, οὔτε ζωὴν ἀκούσας, τὴν κοινὴν ταύτην νοεῖς, ἣν καὶ τὰ ἄλογα ζῇ· οὕτω καὶ Λόγον ἀκούων, φύλαξαι μήποτε τῇ σῇ ἀσθενείᾳ τῆς διανοίας πρὸς χαμαιζήλους καὶ ταπεινὰς διανοίας ὑπενεχθῇς. Ἀλλ' ἐρεύνα τὴν διάνοιαν τοῦ ῥήματος. Διὰ τί Λόγος; Ἵνα δειχθῇ, ὅτι ἐκ τοῦ νοῦ προῆλθε. Διὰ τί Λόγος; Ὅτι ἀπαθῶς ἐγεννήθη. Διὰ τί Λόγος; Ὅτι εἰκὼν τοῦ γεννήσαντος, ὅλον ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν γεννήσαντα, οὐδὲν ἐκεῖθεν ἀπομερίσας, καὶ τέλειος ὑπάρχων καθ' ἑαυτόν· ὡς καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ὅλην ἡμῶν ἀπεικονίζει τὴν ἔννοιαν. Ἃ γὰρ κατὰ καρδίαν ἐνενοήσαμεν, ταῦτα τῷ ῥήματι προηνέγκαμεν, καὶ ἔστι τοῦ ἐν τῇ καρδίᾳ νοήματος ἀπεικόνισμα τὸ λαλούμενον. Ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας ὁ λόγος προφέρεται. Καὶ ἔστιν ἡ μὲν καρδία ἡμῶν οἷον πηγή τις, ὁ δὲ προφερόμενος λόγος οἷον ὁλκός τις ἐκ τῆς πηγῆς ταύτης ῥέων. Τοσοῦτον οὖν τὸ ἀποῤῥέον, ὅσον τὸ πρώτως ἀναφερόμενον· καὶ οἷον τὸ κεκρυμμένον, τοσοῦτον καὶ τὸ φαινόμενον.

Λόγον οὖν εἶπεν, ἵνα τὴν ἀπαθῆ σοι γέννησιν τοῦ Πατρὸς παραστήσῃ, καὶ τὴν τελείαν ὕπαρξίν σοι τοῦ Υἱοῦ θεολογήσῃ, καὶ τὴν ἄχρονον συνάφειαν τοῦ Υἱοῦ πρὸς Πατέρα διὰ τούτων ἐνδείξηται. Καὶ γὰρ ὁ ἡμέτερος λόγος τοῦ νοῦ γέννημα, ἀπαθῶς γεννώμενος· οὔτε γὰρ τέμνεται, οὔτε μερίζεται, οὔτε ῥέει· ἀλλὰ μένων ὅλος ὁ νοῦς ἐν τῇ ἰδίᾳ συστάσει, ὅλον τὸν λόγον καὶ ἀπηρτισμένον ὑφίστησι· καὶ προελθὼν ὁ λόγος, πᾶσαν τοῦ γεννήσαντος νοῦ τὴν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ περιέχει. Ὅσον οὖν εὐσεβὲς, τοσοῦτον λαβὼν πρὸς τὴν τοῦ Μονογενοῦς θεολογίαν ἐκ τῆς τοῦ λόγου φωνῆς· ὅπερ ἂν εὕρῃς ἀπεμφαῖνον καὶ ἀνάρμοστον φαινόμενον, τοῦτο παραίτησαι, καὶ ὑπέρβηθι μηχανῇ πάσῃ. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος. Εἰ δὲ εἶπεν· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Υἱός, τῇ προσηγορίᾳ τοῦ υἱοῦ συνεισῆλθεν ἂν σοι ἡ περὶ τοῦ πάθους ἔννοια. Ἐπειδὴ γὰρ παρ' ἡμῖν τὰ γεννῶντα χρόνῳ γεννᾷ, καὶ ἐμπαθῶς γεννᾷ, διὰ τοῦτο προλαβὼν, Λόγον εἶπε, προδιορθούμενος τὰς ἀπρεπεῖς ὑπολήψεις, ἵνα σου τὴν ψυχὴν ἄτρωτον διασώσηται.

(Ὁμιλία εἰς τὸ «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος», 3)

La relazione intradivina fra il Logos e il Padre

Ma apprendi il logos quale si conviene a Dio. Infatti Giovanni, parlandoti dell'Unigenito, lo ha definito Logos. Così poco dopo lo dirà luce, vita, risurrezione; ma tu, ad udire luce, non corri col pensiero a questa luce sensibile, visibile agli occhi; né, ad udire vita, pensi a questa vita comune, che è anche degli animali privi di ragione. Così, anche ad udire logos, sta attento che la debolezza della tua intelligenza non ti tragga a concetti volgari e terra terra. Ma ricerca il significato della parola. Perché logos? Perché risulti evidente che è venuto fuori dal pensiero. Perché logos? Perché è stato generato impassibilmente. Perché logos? Perché è immagine di colui che l'ha generato, che rivela interamente in sé il genitore, senza dividere nulla da quello e sussistendo perfetto di per sé. Così anche il nostro logos riproduce completamente il nostro pensiero. Infatti noi profferiamo con la parola ciò che abbiamo pensato nel cuore, e ciò che abbiamo detto è immagine del pensiero ch'è nel cuore. Infatti il logos procede dalla pienezza del cuore. Il nostro cuore è come una fonte, e il logos profferito è come un ruscello che scorre da questa fonte. Tale è ciò che scorre, quale ciò che prima è stato emesso; e quale è ciò ch'è nascosto, tale è anche ciò che appare.

Giovanni ha detto «Logos», per presentarti la generazione impassibile del Padre, per spiegarti la sussistenza perfetta del Figlio, per dimostrarti con questi concetti la congiunzione intemporale del Figlio col Padre. Infatti anche il nostro logos è prodotto del pensiero, generato impassibilmente, perché non viene staccato, non viene diviso, non scorre; ma il pensiero rimanendo integro nella sua costituzione, produce il logos intero e perfetto; e il logos, venuto fuori, contiene in sé tutto il significato del pensiero che l'ha generato. Per la dottrina dell'Unigenito assumi dalla parola logos tutto ciò che si addice alla divinità, e tienti lontano ed evita con ogni accorgimento ciò che invece ti apparirà inadatto e sconveniente. «In principio era il Logos». Se avesse detto: «In principio era il Figlio», con la parola «figlio» si sarebbe insinuata in te l'idea della passione, perché presso di noi chi genera genera col tempo e genera con passione. Per questo Giovanni ti ha prevenuto, e dicendo «logos» ha corretto in anticipo le interpretazioni sconvenienti, per conservare illesa la tua anima.

GREGORIO NAZIANZENO

(Γρηγόριος ὁ Ναζιανζῆνος)

Coetaneo e amico di Basilio, fu eccellente nella riflessione teologica che seppe travasare in una prosa retoricamente eccelsa, brillante e variegata, nutrendo nel contempo un animo ipersensibile di poeta. La sua vita si muove sul doppio registro del bisogno di riflessione e solitudine e del desiderio di incidere sulla realtà religiosa dei suoi tempi con l'azione.

Nacque nel 330 ca. ad Arianzo, feudo di Nazianzo, da famiglia di latifondisti i cui componenti conosciamo dagli *Epitaffi* composti da Gregorio stesso.

La madre Nonna, fervida cristiana, era riuscita a convertire il marito da un sincretismo settario giudaizzante alla fede cattolica: questi, fresco ancora di conversione, era diventato vescovo di Nazianzo nel 325 ca. Gregorio viaggiò molto, per motivi di studio: fu a Cesarea di Cappadocia, dove fece conoscenza con Basilio, poi a Cesarea di Palestina, ad Alessandria, ad Atene, dove si legò d'amicizia a Basilio, che ivi aveva incontrato di nuovo.

Fu anche condiscepolo del futuro imperatore Giuliano, di cui lasciò successivamente un ritratto malevolo. Completata l'educazione, dopo un periodo trascorso con Basilio nell'eremo di Annisa, nel 361 fu ordinato controvoglia prete per divenire ausiliario del padre: Gregorio, che si riteneva inadatto al ruolo di pastore, scappò da Basilio, poi tornò pentito e accettò l'incarico.

Alcuni anni dopo, un nuovo sopruso: la forzata nomina vescovile per volere di Basilio «un padre più severo del padre», a Sasima (cfr. s.v. Basilio), sperduto villaggio, per il quale Gregorio mostrò solo orrore e ripulsa e dove non si recò mai. Restò invece ad aiutare il padre e dopo la morte dei genitori (374/5) amministrò *pro tempore* la chiesa di Nazianzo, quindi si ritirò in un monastero.

Da qui venne chiamato a Costantinopoli (379) per riorganizzare la piccola comunità rimasta fedele all'ortodossia nicena, mentre il grosso della chiesa della capitale era nelle mani del vescovo ariano Demofilo. Gregorio, dopo le solite esitazioni, accetta, apre la cappella dell'Anastasi (risurrezione) in una casa privata e inizia il cammino di riconquista.

Zelo ed eloquenza gli fanno conseguire successi, pur in mezzo ad avversità, come il tentativo del filosofo cinico-cristiano Massimo, emissario di Pietro di Alessandria, di farsi consacrare vescovo. Per comprendere questa vicenda, bisogna tener presente la politica di potenza della sede di Alessandria che, forte del legame con Roma, cementato a suo tempo da Atanasio, tende ad affermarsi in Oriente come l'equivalente della sede di Roma in Occidente, e per questo mira a controllare o a indebolire (come avverrà con Teofilo ai danni del Crisostomo e con Cirillo ai danni di Nestorio) la sede di Costantinopoli.

Dopo l'entrata in Costantinopoli di Teodosio, l'ariano Demofilo è scacciato e Gregorio si presenta al concilio di Costantinopoli (381) in posizione di forza, grazie all'appoggio di Teodosio e ai meriti acquisiti, tanto da essere finalmente consacrato vescovo della città. Subito dopo morì Melezio di Antiochia, che presiedeva i lavori conciliari. Si pose il problema della composizione dello scisma della chiesa di Antiochia divisa fra la comunità di Melezio, che aveva avuto dalla sua Basilio (cfr. s.v. Basilio) e la maggioranza dell'Oriente, e la piccola comunità di Paolino, difesa ostinatamente da Roma.

Gregorio avanzò la proposta conciliativa di riconoscere Paolino per riunificare la chiesa, ma la maggioranza dei vescovi si mostrò ostile a quella che sembrava una decisione troppo filo-occidentale ed elesse Flaviano, l'uomo di fiducia del defunto Melezio. La posizione di Gregorio si indebolì e quando il vescovo di Alessandria Timoteo manifestò dubbi sulla regolarità della sua elezione, egli si dimise (al suo posto venne eletto Nettario) e si ritirò prima a Nazianzo e quindi nella solitudine monastica della nativa Arianzo. Morì nel 390.

Fra le opere di Gregorio in primo luogo si ricordano i 44 *Discorsi* che coprono il periodo della carriera ecclesiastica. Spiccano i 5 *Discorsi Teologici* (nn. 27-31) del 380, approfondimento e sintesi della dottrina trinitaria dei Cappàdoci, dalle questioni su Dio, all'ugua-

glianza del Figlio col Padre, alla difesa della divinità dello Spirito santo. Una menzione particolare merita l'elogio funebre per l'amico Basilio del 1° gennaio 382 e la cosiddetta *Apologia per la fuga,* discorso di autogiustificazione composto nel 362, all'indomani della fuga dopo l'ordinazione sacerdotale, una sorta di trattato sulle responsabilità del sacerdote.

Il *corpus* epistolare si compone di 249 lettere, non tutte autentiche, la maggior parte dell'ultimo periodo di vita. Teologicamente importanti quelle a Cledonio (nn. 101 e 102) per la confutazione dell'apollinarismo (dottrina eretica che nega la presenza di un'anima umana in Cristo e afferma l'unione in un'unica natura del Logos e della carne di Cristo).

Gregorio, data la sua particolare sensibilità, fu anche poeta. I critici nutrono opinioni discordi sul valore della sua poesia, divisa fra composizioni di carattere teologico-morale-catechetico, composte con l'intento di emulare la cultura pagana e di scalzare i componimenti degli eretici, e poesie di tono autobiografico, fra le quali si collocano i risultati migliori.

L'*Autobiografia (Carmen de vita sua)* consta di 1949 trimetri giambici: va dalla nascita fino all'addio a Costantinopoli del 381, e si fa apprezzare soprattutto nelle aperture intimistiche.

Si è parlato a proposito del tono poetico di Gregorio di tristezza metafisica e questa definizione risulta particolarmente calzante per gli *Epitaffi.*

Cenni bibliografici. J.A. McGuckin, *St Gregory of Nazianzus: an Intellectual Biography*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood 2001. F. Trisoglio, *Gregorio di Nazianzo*, Tiellemedia, Roma 1999. C. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Vita e Pensiero, Milano 1997. J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze: le Théologien et son Temps (330-390)*, Cerf, Paris 1995.

Avvio alla lettura. Abbiamo scelto, per introdurre la figura letteraria di Gregorio Nazianzeno, un brano di poesia. Si tratta del momento culminante dell'*Autobiografia*: il commosso addio di Gregorio ai colleghi dopo la rinuncia all'episcopato. Gregorio riesce a descrivere l'inestricabile compresenza nel suo animo di opposti sentimenti.

Ricordiamo infatti che egli è stato soprattutto un letterato, un re-

tore, oltre che per il suo modo di esprimersi, anche per il piacere che provava nel trovarsi al centro dell'attenzione di una vasta e ammirata platea o nel raffinato corrispondere con interlocutori del suo stesso livello, che potessero pienamente apprezzare le sue qualità. Per questo a Costantinopoli il suo operare fu particolarmente fecondo e l'addio particolarmente amaro.

Ἐγὼ δὲ τέως μὲν ὥσπερ ἵππος δέσμιος,
καίπερ κακοῖς τε καὶ νόσῳ τετρυμένος,
ἔνδον κροαίνων οὐκ ἐπαυσάμην πόδας,
καὶ δοῦλον ἐχρεμέτιζον ἐκ δεσμῶν βίας,
ποθῶν νομάς τε τήν τ' ἐμὴν ἐρημίαν.
Ἐπεὶ δὲ κινεῖν, ἃ προεῖπον, ἠξίουν,
ἔρρηξα δεσμὰ τήν τ' ἀφορμὴν ἀσμένως
(οὐκ ἂν πείσαιμι τοὺς φιλάρχους οὔποτε,
εὔδηλόν ἐστι, πλὴν ἀληθές) ἥρπασα.
Καιρὸς γὰρ ἦν μοι, καὶ παρελθὼν εἰς μέσους
τάδ' εἶπον· «Ἄνδρες, οὓς συνήγαγεν Θεός,
ὡς ἄν τι βουλεύσησθε τῶν Θεῷ φίλων,
τὸ μὲν καθ' ἡμᾶς δευτέρου κείσθω λόγου
(μικρὸν γάρ, ὥς γε πρὸς τοσοῦτον σύλλογον,
ὅπως ποθ' ἕξει, κἂν μάτην αἰρώμεθα)·
ὑμεῖς δὲ πρός τι μεῖζον ὑψοῦτε φρένα.
Εἰς ἓν γένεσθε, συνδέθητε ὀψὲ γοῦν.
Ἕως τίνος γελώμεθ' ὡς ἀνήμεροι
καὶ τοῦτο μανθάνοντες ἕν, πνέειν μάχην;
Δότε προθύμως δεξιὰς κοινωνίας.
Ἐγὼ δ' Ἰωνᾶς ὁ προφήτης γίνομαι.
Δίδωμ' ἐμαυτὸν τῆς νεὼς σωτηρίαν,
καίπερ κλύδωνος τυγχάνων ἀναίτιος.
Ἄραντες ἡμᾶς ῥίψατε κλήρου φορᾷ.
Κῆτός με δέξετ' ἐκ βυθῶν φιλόξενον.
Ἐντεῦθεν ἄρξασθ' ὁμονοεῖν· ὁδεύετε
πρὸς πάντ' ἐφεξῆς. Οὗτος εὐρυχωρίας
τόπος καλείσθω. Τοὐμὸν οὕτως εὐκλεές.
Ἂν μέχρις ἡμῶν στῆτε, τοῦτ' ἐπιτιμίαν
μόνον τίθημι, καὶ θρόνων ὑπερμαχεῖν.
Ἂν οὕτω φρονῆτ', οὐδὲν ἔσται δυσχερές.
Οὔτ' ἐθρονίσθην ἄσμενος, καὶ νῦν ἑκὼν
ἄπειμι, πείθει καὶ τὸ σῶμ' οὕτως ἔχον.
Μίαν χρεωστῶ νεκρότητ'· ἔχει Θεός.

Gregorio rinuncia all'episcopato di Costantinopoli

Nel frattempo io, impastoiato come un cavallo, quantunque vessato da mali e sfinito dalla malattia, non smettevo di battere i piedi per terra, e nitrivo servilmente per la violenza delle briglie, desiderando i pascoli e la mia solitudine. Quando, poi, decisero di contestare quello che avevo detto, spezzai le funi e afferrai volentieri l'occasione (non avrei mai potuto persuadere costoro, avidi di potere, è evidente, tuttavia dico il vero). Era proprio l'occasione opportuna per me, e avanzatomi al centro tenni il seguente discorso:

«O uomini, voi che Dio ha qui raccolto affinché poteste prendere una decisione di suo gradimento, che peraltro riguarda me, ascoltate questo mio secondo discorso (interesserebbe poco, infatti, almeno per quanto riguarda questa così grande adunanza, come stiano le mie vicende, anche se io vanamente me ne vantassi). Innalzate il vostro animo a qualcosa di più importante. Venite a una stessa decisione, unitevi, dopo tanto tempo. Fino a quale punto ci lasceremo deridere come selvaggi, consapevoli di questa sola cosa, che c'è aria di battaglia? Stringetevi con ardore le destre della concordia. Io divento il profeta Giona. Mi consegno per la salvezza della nave, sebbene io non sia responsabile della tempesta[1]. Prendetemi e gettatemi in mezzo alla furia del clero. Dagli abissi una balena mi accoglierà ospitalmente. Da questo momento cominciate ad essere concordi. Mettetevi poi in marcia per risolvere ogni altra questione. Questo sia chiamato il luogo dell'abbondanza[2]. Così (sarà) la mia gloria.

Se restate presso di me, questo solo stabilisco come punizione, e che combattiate a difesa delle cattedre. Se la pensate così, niente sarà difficile. Non fui insediato sulla cattedra col mio consenso, ed ora me ne vado volentieri. Anche il mio corpo mi persuade a fare ciò. Sono debitore di una sola morte e Dio la possiede. Ma, o mia Trinità, di te soltanto mi preoccupo: avrai una lingua idonea alla tua

---

[1] Gregorio allude al famoso episodio di Giona gettato in mare dalla nave per placare la furia della tempesta.

[2] Isacco aveva dato questo nome a un luogo in cui i suoi servitori avevano cessato di litigare con i pastori di Gerara, loro vicini: *Gn* 26, 22.

Ἀλλ', ὦ Τριάς μου, σοῦ προκήδομαι μόνης·
γλῶσσαν τίν' ἕξεις εὐμαθῆ συνήγορον,
εἰ δ' οὖν ἐλευθέραν τε καὶ ζήλου πλέαν;
Ἔρρωσθε καὶ μέμνησθε τῶν ἐμῶν πόνων».
Ταῦτ' εἶπον· οἱ δ' ὤκλαζον· ἐξῄειν δ' ἐγώ
μέσος χαρᾶς τε καί τινος κατηφείας·
χαρᾶς τὸ παῦλαν τῶν πόνων λαβεῖν τινα·
λύπης, τὸ λαὸν ἀγνοεῖν ᾗ κείσεται.

(Περὶ τῶν καθ' ἑαυτόν, vv. 1818-1859)

difesa, o almeno libera e piena di zelo? Addio, e ricordatevi delle mie fatiche».

Queste cose dissi; essi si mettevano in ginocchio. Uscii a metà tra la gioia e una certa tristezza: lieto, perché avevo conseguito una qualche cessazione delle mie fatiche; triste, perché non sapevo come si sarebbe trovato il mio popolo.

GREGORIO DI NISSA
(Γρηγόριος ὁ Νύσσης)

Nato intorno al 335 a Cesarea di Cappadocia, fratello minore di Basilio il Grande, visse fino alla morte di questo nella sua ombra e sotto la sua influenza. In giovinezza mostrò incertezze circa lo stato di vita; mosse i primi passi nella carriera ecclesiastica, ma poi si diede all'attività di retore e si sposò. Nel 371 Basilio, nell'ambito della sua politica di rafforzamento antiariano nella regione, lo consacrò vescovo del borgo di Nissa. Egli però non era tagliato per il governo della chiesa e deluse il fratello. Finì per essere deposto nel 376 da un sinodo ariano e fu reintegrato nel 378.

Alla morte di Basilio (379) ne assunse l'eredità, cominciando un'azione più dinamica e una cospicua produzione letteraria (vivente Basilio aveva scritto solo il *Sulla verginità*). Si reca al concilio di Antiochia, dirime i contrasti delle chiese di Ibora e Sebaste (380). A Sebaste governa *pro tempore* e poi consacra vescovo il fratello Pietro. Nel 381 partecipa con autorevolezza al concilio di Costantinopoli. È lui a tenere l'elogio funebre di Melezio di Antiochia, morto nel corso dei lavori. La corte imperiale lo ha in grande considerazione: Gregorio pronuncia le orazioni funebri per l'imperatrice Flaccilla e la figlioletta Pulcheria (385). L'ultima parte della vita è silenziosa, eccezion fatta per la firma apposta al sinodo di Costantinopoli del 394. La morte si colloca poco dopo questa data. La cronologia delle opere è molto problematica.

Sottile ingegno teologico, imbevuto di platonismo, si impegnò soprattutto dove più viva era la discussione e il contrasto di posizioni: fra gli scritti dottrinali si segnalano il *Contro Eunomio* e il *Grande discorso catechetico*, opera di sintesi destinata ai catechisti. Ottimo conoscitore di Origene ne sostiene la prospettiva teologica sul contestato tema dell'apocatastasi, mentre cerca di correggerne la teoria spiritualista della risurrezione (cfr. il trattato in forma dialogica *L'anima e la risurrezione*),

e rigetta la dottrina della preesistenza (*La creazione dell'uomo*, 379). Di fatto Gregorio ammette un duplice stadio nella creazione del corpo umano, prima e dopo il peccato, quando esso sarebbe passato da una corporeità leggera a quella attuale, con ovvie implicazioni per il corpo risorto destinato a tornare allo stadio primigenio.

Segue Origene nell'allegorismo esegetico, che altri tendevano ad abbandonare, esasperandolo anzi in taluni esiti: il *Sui titoli dei Salmi* verte sull'interpretazione allegorica delle *inscriptiones* dei Salmi, delle quali in quel periodo Diodoro di Tarso contestava l'autenticità. Da Origene riprende l'afflato mistico, da lui, dal neoplatonico Plotino e da Filone Alessandrino il senso della vita come tensione continua verso la perfezione (cfr. le opere ascetiche *Sulla perfezione* e *L'istruzione cristiana*), giungendo a sviluppare, sulla base di una nuova comprensione dell'infinità divina, il tema del progresso senza fine in Dio nelle più importanti opere esegetiche: le *Omelie sul Cantico,* le *Omelie sull'Ecclesiaste* e la *Vita di Mosè*, in cui l'interpretazione è tutta centrata su una sola figura, emblematicamente scelta a indicare il cammino di ascesa dell'uomo a Dio. Merita una menzione particolare la *Vita di Macrina,* biografia della venerata sorella Macrina, la prima dedicata nell'antichità cristiana a una donna e autentico «manifesto del monachesimo femminile» (Giannarelli): la rievocazione ha accenti di commossa partecipazione, e Macrina è vista come esempio di autentica «vita angelica» in terra.

Cenni bibliografici. J. Zachhuber, *Human nature in Gregory of Nyssa: philosophical background and theological significance*, Brill, Leiden 2000. A. Meredith, *Gregory of Nyssa*, Routledge, London 1999. W. Völker, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Vita e Pensiero, Milano 1993. M. Altenburger, F. Mann, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen, Übersetzungen, Literatur,* E.J. Brill, Leiden 1988. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Etude des rapports entre le language et la connaissance de Dieu,* Etudes Augustiniennes, Paris 1983.

Avvio alla lettura. Il motivo più originale della riflessione gregoriana è quello della epectasi, cioè del tendere a Dio senza fine: il concetto della infinità di Dio, che Gregorio ha ripreso da Plotino e acclimatato in ambito cristiano, lo induce ad affermare che l'anima, per quanto possa progredire, non potrà mai possederlo completamente e perciò continuerà sempre a tendere a lui, senza raggiungere mai il proprio fine, ma proprio in questo tendere all'infinito consiste la sua perfezione e la sua beatitudine.

II. [233] Οὐ γὰρ ἂν ἑαυτὸν ἔδειξε τῷ θεράποντι, εἴπερ τοιοῦτον ἦν τὸ ὁρώμενον, ὥστε στῆσαι τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ βλέποντος, ὡς ἐν τούτῳ ὄντος τοῦ ἀληθῶς ἰδεῖν τὸν Θεὸν ἐν τῷ μὴ λῆξαί ποτε τῆς ἐπιθυμίας τὸν πρὸς αὐτὸν ἀποβλέποντα. Φησὶ γάρ· «Οὐ δυνήσῃ τὸ πρόσωπόν μου ἰδεῖν· οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται». [234] Τοῦτο δὲ οὐχ ὡς αἴτιον τοῦ θανάτου τοῖς ὁρῶσι γινόμενον ὁ λόγος ἐνδείκνυται. Πῶς γὰρ τὸ τῆς ζωῆς πρόσωπον αἴτιον θανάτου τοῖς ἐμπελάσασι γένοιτ' ἄν ποτε; Ἀλλ' ἐπειδήπερ ζωοποιὸν μὲν τῇ φύσει τὸ Θεῖον, ἴδιον δὲ γνώρισμα τῆς θείας φύσεώς ἐστι τὸ παντὸς ὑπερκεῖσθαι γνωρίσματος, ὁ τοίνυν τῶν γινωσκομένων τι τὸν Θεὸν εἶναι οἰόμενος, ὡς παρατραπεὶς ἀπὸ τοῦ ὄντως ὄντος πρὸς τὸ τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ νομισθὲν εἶναι, ζωὴν οὐκ ἔχει. [235] Τὸ γὰρ ὄντως ὂν ἡ ἀληθής ἐστι ζωή. Τοῦτο δὲ εἰς ἐπίγνωσιν ἀνέφικτον. Εἰ οὖν ὑπερβαίνει τὴν γνῶσιν ἡ ζωοποιὸς φύσις, τὸ καταλαμβανόμενον πάντως ζωὴ οὐκ ἔστιν. Ὃ δὲ μή ἐστι ζωὴ παρεκτικὸν γενέσθαι ζωῆς φύσιν οὐκ ἔχει. Οὕτως οὖν πληροῦται τῷ Μωϋσεῖ τὸ ποθούμενον, δι' ὧν ἀπλήρωτος ἡ ἐπιθυμία μένει. [236] Παιδεύεται γὰρ διὰ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ Θεῖον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀόριστον, οὐδενὶ περιειργόμενον πέρατι.

(Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως, II, 233-236)

Il progresso infinito

II. [233] In effetti Dio non si sarebbe mostrato al suo servo, se la visione fosse stata tale da por fine al desiderio di Mosè che guardava, in quanto si vede veramente Dio quando vedendolo non si cessa mai di desiderare di vederlo. Dice infatti: *Non potrai vedere il mio volto; infatti l'uomo non vedrà il mio volto e vivrà*[1]. [234] Il racconto Es 33,20
ci mostra questo non per dirci che Dio è causa di morte a quanti lo vedono: come infatti il volto della vita potrebbe diventare causa di morte a chi una volta gli si è avvicinato? Ma poiché la divinità per natura dà la vita, e segno distintivo della natura divina è l'essere oltre ogni segno distintivo, chi crede che Dio sia una delle entità che si possono conoscere, come sviato da ciò che veramente è verso ciò che la nostra capacità di comprendere ritiene che sia, non ha vita. [235] Infatti, ciò che veramente è, quello è vera vita, e non si può attingere con la conoscenza. Se perciò la natura, che dà vita, trascende la conoscenza, quanto si può comprendere con la conoscenza certamente non è vita, e ciò che non è vita non è per natura tale da poter comunicare la vita. Perciò Mosè si sazia di ciò che desidera grazie a ciò per cui il suo desiderio resta insaziato. [236] Apprende infatti da quelle parole che la divinità per sua natura è illimitata, non circoscritta da alcun limite.

---

[1] In armonia col contesto, queste parole che Dio rivolge a Mosè sono interpretate nel senso che Dio è vita per l'uomo soltanto se questi crede che Dio, nella sua infinità, è inconoscibile.

EVAGRIO (PONTICO)
(Εὐάγριος)

Nato a Ibora (350 ca.) nel Ponto, non lontano da Annisa, dov'erano i ricchi latifondi della famiglia di Basilio il Grande, entrò subito nel raggio d'influenza dei Cappàdoci. Il padre era corepiscopo e il giovane Evagrio fu ordinato lettore da Basilio. Le vicende della sua vita sono poco conosciute fino a quando (intorno al 379) si reca a Costantinopoli, forse in seguito alla morte di Basilio.

Qui, nel 381, dopo un lungo periodo di silenzio, scrive ai compaesani (*Lettera di fede;* n. 8 dell'epistolario di Basilio): senza dare riferimenti chiari di vicende evidentemente note agli interlocutori, riprende alcune espressioni usate da Gregorio di Nazianzo nel discorso per la fuga e puntualizza di suo di volersi dedicare «ai dogmi divini» e di voler vincere la «malvagità interiore» sotto la guida del Nazianzeno, «la bocca di Cristo». Al fianco di questo, Evagrio dovette vivere le tormentate vicende del concilio del 381 (cfr. s.v. Gregorio di Nazianzo).

Dopo la partenza di Gregorio, Evagrio fu coinvolto in una storia d'amore travagliata (narrata da Palladio) che sfocia in una nuova fuga, a Gerusalemme, dove è accolto da Melania seniore e dove, dopo un ulteriore periodo di crisi (Pasqua 383), si fa monaco, recandosi quindi in Egitto, e dimorando due anni in Nitria, infine stabilendosi fino alla morte, avvenuta prima del 399, nel deserto di Celle.

Evagrio giunge all'esperienza monastica con un bagaglio culturale notevole: i suoi scritti mostrano la conoscenza dei testi base delle scuole filosofiche dell'epoca e già la *Lettera di fede* rivela maturità teologica e venature personali.

L'ambiente monastico che egli incontra presentava, accanto a una comune aspirazione di fondo, posizioni teologiche diverse e ricchezza di fermenti: egli si inserisce nella linea, già presente, più vicina alla

spiritualità di Origene. Ebbe contatti con Didimo il Cieco e da lui, oltre forse che dall'atteggiamento di rinuncia del Nazianzeno, trasse la tendenza a porre l'accento sulla mitezza come centrale virtù monastica. Da queste molteplici suggestioni, grazie ad una potente capacità speculativa, Evagrio produsse un pensiero ricco e organico che orientò spiritualmente tutto un filone di letteratura monastica (Giovanni Climaco, Massimo il Confessore).

La condanna tardivamente comminata da Giustiniano alla sua memoria (553) con l'accusa di origenismo causò (come nel caso di Didimo il Cieco) la dispersione della sua vasta opera, una parte della quale si è salvata solo in traduzioni siriache e armene, una parte è sopravvissuta in greco, per intero o nelle catene, e una parte, sempre in greco, si è salvata sotto il nome di Nilo di Ancira, come il tardo *Trattato sulla preghiera*.

Evagrio adotta per la maggior parte dei suoi scritti il genere letterario dei «capitoli» o «sentenze» (greco: *Kephalaia*): si tratta di una divisione in capitoli, con un'ampiezza variabile ma sempre piuttosto contenuta, il cui numero complessivo ha significato simbolico. Tale soluzione fu verosimilmente introdotta da Evagrio stesso nella letteratura cristiana a partire dalla letteratura filosofica, specie stoica: si pensi al *Manuale* di Epitteto o ai *Pensieri* di Marco Aurelio. Sono fondamentali le seguenti opere.

Il *Pratico,* diviso in cento capitoletti (che compongono una cosiddetta *centuria*), è un'opera dedicata al raggiungimento della prima tappa della vita spirituale (l'*apatheia*) da parte dell'anacoreta, postosi con la solitudine nella condizione di partenza dell'*esychia* (tranquillità).

Lo scopo si ottiene mediante la lotta contro gli otto pensieri *(loghismoi)*: l'*apatheia,* una volta raggiunta, genera la carità e viene da essa rigenerata, permettendo l'accesso alla scienza spirituale. Alla seconda tappa Evagrio dedica lo *Gnostico* in cinquanta capitoletti (mezza centuria), rimasto in una versione siriaca, oltre che in qualche frammento greco: una volta liberatosi dalle passioni con l'*apatheia,* il *praktikòs* accede alla contemplazione spirituale *(gnosis)* e potrà a sua volta divenire maestro di vita spirituale.

I *Kephalaia Gnostica* in sei centurie, conservati in due versioni siriache e pochi frammenti greci, sono l'opera principale di Evagrio, la più complessa ed esoterica, di tono altamente speculativo: vi si descri-

ve il movimento di distacco dall'Unità (Dio) degli intelletti creati puri e uguali e il conseguente recupero all'Unità. Una bella sintesi dottrinale è offerta dalla tarda *Lettera a Melania.* Il *Trattato sulla preghiera* è conservato in greco sotto il nome di Nilo, e in siriaco e arabo sotto quello di Evagrio.

Evagrio fu anche esegeta: fra le sue opere si ricordano qui i commenti a Proverbi, Salmi, Ecclesiaste, libri congeniali alla sua meditazione spirituale.

Una frase giustamente valorizzata del *Trattato sulla preghiera* può essere posta come epigrafe dell'insegnamento di Evagrio, tutto proiettato nel mistero divino, di cui gli studi recenti riconoscono (contro la critica precedente) il carattere autenticamente cristiano: «è stato di preghiera l'abito impassibile che rapisce con estremissimo amore l'intelletto filosofo e spirituale all'altezza intellegibile» (PG 79, 1177C).

Cenni bibliografici. P. Bettiolo (ed.), *L'Epistula Fidei di Evagrio Pontico: temi, contesti, sviluppi.* Atti del III convegno del Gruppo italiano di ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina», Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2000. Evagrio Pontico, *Per conoscere Lui. Esortazione a una vergine. Ai monaci. Ragioni delle osservanze monastiche. Lettera ad Anatolio. Pratico. Gnostico,* introduzione traduzione e note a cura di P. Bettiolo, Ediz. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1996. A. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origènisme chez les Grecs et les Syriens,* Ed. du Seuil, Paris 1962.

Avvio alla lettura. Nonostante il completo coinvolgimento del nome di Evagrio nella controversia origeniana e le svariate condanne inflitte alla sua memoria, egli rimase in Oriente l'autore di base per la formazione del monaco grazie al suo *Pratico,* che in una serie di massime e pensieri per lo più brevi, propone un vero e proprio trattato di ascesi, concepito specificamente per le esigenze di chi aveva scelto la vita del deserto, difficile per tanti pericoli e tentazioni demoniache.

Dopo aver chiarito preliminarmente che il cristianesimo è «dottrina di Cristo, nostro salvatore, e si compone di pratica, fisica e teologia» (c. 1), Evagrio comincia ad analizzare la vita pratica del monaco partendo dagli otto pensieri attraverso i quali i demoni gli si oppongono: gola, fornicazione, avarizia, tristezza, ira, accidia, vanagloria, orgoglio (cc. 6-14).

Quindi propone i rimedi nei cc. 15-33. Di seguito Evagrio analizza le passioni, distinguendole fra quelle del corpo, che nascono da bisogni naturali e quelle dell'anima, che invece sono suscitate dai rapporti umani. Infine (e da questa sezione è tratto il nostro brano) fornisce alcuni precetti che tengono conto dell'esperienza della umana debolezza.

[46] Μὴ ταραττέτω δὲ ἡμᾶς ὁ δαίμων ὁ συναρπάζων τὸν νοῦν πρὸς βλασφημίαν Θεοῦ καὶ πρὸς τὰς ἀπειρημένας φαντασίας ἐκείνας ἅς ἔγωγε οὐδὲ γραφῇ παραδοῦναι τετόλμηκα, μηδὲ τὴν προθυμίαν ἡμῶν ἐκκοπτέτω· καρδιογνώστης γάρ ἐστιν ὁ Κύριος καὶ οἶδεν ὅτι οὐδὲ ἐν τῷ κόσμῳ ὄντες ποτὲ τοιαύτην μανίαν ἐπάνημεν. Σκοπὸς δὲ τούτῳ τῷ δαίμονι παῦσαι ἡμᾶς τῆς προσευχῆς, ἵνα μὴ στῶμεν ἐναντίον Κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, μηδὲ τὰς χεῖρας ἐκτεῖναι τολμήσωμεν καθ᾽ οὗ τοιαῦτα διενοήθημεν.

[47] Τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολον γίνεται ἢ λόγος τις προενεχθείς, ἢ κίνησις τοῦ σώματος γενομένη, δι᾽ οὗ ἐπαισθάνονται οἱ ἐχθροὶ πότερον ἔνδον ἔχομεν τοὺς λογισμοὺς αὐτῶν καὶ ὠδίνομεν, ἢ ἀπορρίψαντες αὐτοὺς μεριμνῶμεν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν. Τὸν γὰρ νοῦν μόνος ἐπίσταται ὁ ποιήσας ἡμᾶς Θεός, καὶ οὐ δεῖται συμβόλων αὐτὸς πρὸς τὸ γινώσκειν τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ κρυπτόμενα.

[48] Τοῖς μὲν κοσμικοῖς οἱ δαίμονες διὰ τῶν πραγμάτων μᾶλλον παλαίουσι, τοῖς δὲ μοναχοῖς ὡς ἐπὶ πλεῖστον διὰ τῶν λογισμῶν· πραγμάτων γὰρ διὰ τὴν ἐρημίαν ἐστέρηνται· καὶ ὅσον εὐκολώτερον τὸ κατὰ διάνοιαν ἁμαρτάνειν τοῦ κατ᾽ ἐνέργειαν, τοσοῦτον χαλεπώτερος καὶ ὁ κατὰ διάνοιαν πόλεμος τοῦ διὰ τῶν πραγμάτων συνισταμένου· εὐκίνητον γάρ τι πρᾶγμα ὁ νοῦς καὶ πρὸς τὰς ἀνόμους φαντασίας δυσκάθεκτον.

[49] Ἐργάζεσθαι μὲν διὰ παντὸς καὶ ἀγρυπνεῖν καὶ νηστεύειν οὐ προστετάγμεθα, προσεύχεσθαι δὲ ἡμῖν ἀδιαλείπτως νενομοθέτηται· διότι ἐκεῖνα μὲν τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς θεραπεύοντα καὶ τοῦ σώματος ἡμῶν εἰς τὴν ἐργασίαν προσδεῖται, ὅπερ δι᾽ οἰκείαν ἀσθένειαν πρὸς τοὺς πόνους οὐκ ἐπαρκεῖ· ἡ δὲ προσευχὴ τὸν νοῦν ἐρρωμένον καὶ καθαρὸν πρὸς τὴν πάλην παρασκευάζει, πεφυκότα προσεύχεσθαι καὶ δίχα τούτου τοῦ σώματος καὶ ὑπὲρ πασῶν τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων τοῖς δαίμοσι μάχεσθαι.

(Λόγος πρακτικός, 46-49)

Da Il Pratico

Precetti

[46] Non ci cagioni alcun turbamento il demonio solo perché tenta di indurre la nostra mente a bestemmiare contro Dio e a immaginare cose vietate che io stesso non ho osato affidare alla scrittura: egli non deve allentare il nostro fervore. Il Signore è *Colui che conosce i* At 1,24
cuori, e sa che noi, finché vivremo in questo mondo, non incorreremo mai in una tale demenza. Lo scopo di questo demonio è quello di indurci ad abbandonare la preghiera, e così a non rimanere più davanti al Signore, nostro Dio, né osare di tendere più le nostre mani all'indirizzo di Colui verso il quale abbiamo alimentato tali pensieri.

[47] Indizio delle affezioni che s'annidano nella nostra anima può essere una parola da noi proferita oppure qualche atteggiamento del nostro corpo: è da questi segni che i nostri nemici intuiscono se noi abbiamo dentro di noi i loro stessi pensieri e li coltiviamo, oppure se noi, dopo averli rigettati, ci preoccupiamo della nostra salvezza. Iddio solo, che ci ha creati, conosce intimamente la nostra mente, e perciò non ha bisogno di indizi per conoscere quello che si nasconde nel nostro cuore.

[48] Con i secolari i demoni lottano di preferenza per mezzo di cose sensibili; con i monaci invece, per lo più, attraverso i pensieri. Infatti, a causa della solitudine del deserto, i monaci mancano di cose sensibili. Pertanto, quanto riesce più facile peccare con il pensiero che non con l'opera, altrettanto è più difficile la lotta sostenuta nell'intimo della mente di quella affrontata attraverso le cose sensibili. La mente è una facoltà assai agile e difficile da diminuire di fronte alle immaginazioni sfrenate.

[49] Non ci è stato intimato di lavorare, di vegliare e di digiunare sempre; invece ci è stato comandato di pregare incessantemente. 1 Ts 5,17
Infatti quelle prime iniziative, in quanto servono a curare la parte passionale dell'anima, hanno bisogno pure della cooperazione del corpo; il corpo però, per la sua naturale debolezza, non può reggere a tali fatiche in continuità. La preghiera invece rende la mente valida e pura per la lotta, poiché essa è stata creata con inclinazione naturale per la preghiera e per lottare contro i demoni anche senza questo nostro corpo e a sostegno di tutte le potenze dell'anima.

DIODORO DI TARSO

(Διόδωρος ὁ Ταρσοῦ)

Promotore della scuola esegetica antiochena, Diodoro fu una personalità spiccata, uomo di studio e d'ascesi, ma anche pastore attento ai problemi della chiesa del suo tempo. Nacque probabilmente ad Antiochia (forse negli anni 20 del IV secolo) e perfezionò gli studi ad Atene. Tenne scuola ad Antiochia, creando una comunità di tipo monastico. Collaboratore del vescovo Melezio (cfr. s.v. Basilio di Cesarea) insieme con Flaviano, asceta come lui, e come lui fatto prete, amministrò la comunità durante gli esili del vescovo. Anch'egli fu esiliato in Armenia dal 372. Nel 378 ritornò e fu consacrato da Melezio vescovo di Tarso. Prese parte al Concilio di Costantinopoli del 381: fu lui ad ordinare vescovo l'amico Flaviano, alla morte improvvisa di Melezio durante i lavori conciliari, fu ancora lui a proporre Nettario come arcivescovo costantinopolitano, dopo la rinuncia del Nazianzeno. Fra i suoi allievi si annoverano Teodoro di Mopsuestia e Giovanni Crisostomo, che ricevette (392) una sua visita quando era prete ad Antiochia. Morì dopo poco. Cirillo di Alessandria lo ritenne responsabile, insieme con Teodoro di Mopsuestia, della cristologia di Nestorio: entrambi gli antiocheni furono difesi da Teodoreto di Cirro, in un'opera perduta. Nel 400 un sinodo tenuto a Costantinopoli lo condannò e la sua vasta produzione sia dottrinale che esegetica venne dispersa: ne restano quasi esclusivamente frammenti. Compose lavori dottrinali e di polemica filosofica (contro Platone) e antiastrologica. Ebbe una polemica serrata con l'imperatore Giuliano, che conobbe ad Antiochia, sulla divinità di Cristo. Duole soprattutto la perdita totale di uno scritto di carattere teorico come il *Sulla differenza fra allegoria e theoria*. Tuttavia dai frammenti conservati è possibile ricostruire le linee generali della sua ermeneutica. La prefazione del *Commento ai Salmi* e l'introduzione al *Sal* 118 propongono la contrapposizione fra

la *theoria,* termine distintivo della corretta operazione ermeneutica, che conduce al senso spirituale senza mortificare e stravolgere la lettera, e l'allegoria, che nel linguaggio di Diodoro, in polemica con gli alessandrini, contraddistingue l'interpretazione che sopprime la lettera in favore di un senso arbitrario. Dagli esempi addotti, si deduce che per Diodoro la *theoria* coincide con l'interpretazione tipologica che vede nei fatti dell'AT l'anticipazione di quelli del NT. Valutando comunque tali principi a partire dalla concreta applicazione nel *Commento ai Salmi,* si nota la netta riduzione in Diodoro del collegamento dei Salmi con il NT, cioè con Cristo, preferendo egli vedere in essi solo il riferimento a specifici fatti della storia di Israele, con un consapevole rifiuto anche di tanta interpretazione cristologica tradizionale. È il caso delle *inscriptiones,* ritenute spurie e tralasciate nella spiegazione.

Cenni bibliografici. S. ZINCONE, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno* (*Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto*), (Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 1), Japadre editore, L'Aquila-Roma 1988. M. SIMONETTI, *Interpretazione delle rubriche e destinazione dei Salmi nei «Commentarii in Psalmos» di Diodoro,* «Annali di Storia dell'Esegesi» 2 (1985), 79-92.

AVVIO ALLA LETTURA. Il passo di Diodoro che riportiamo illustra i suddetti aspetti fondamentali della sua dottrina esegetica.

Ἀρκτέον οὖν ἤδη τῶν ψαλμῶν κεχρημένοι τῇ τάξει τῇ εὑρισκομένῃ ἐν αὐτῇ τῇ βίβλῳ τῶν ψαλμῶν, οὐ τῇ τάξει τῶν πραγμάτων αὐτῶν. Οὐδὲ γὰρ κατὰ τάξιν οἱ ψαλμοὶ κεῖνται, ἀλλ' ὡς εὑρέθη ἕκαστος. Καὶ τοῦτο διὰ πολλῶν δειχθήσεται τῶν ψαλμῶν, μάλιστα δὲ ἀπὸ τοῦ ἐν μὲν τῷ τρίτῳ ψαλμῷ ἐπιγεγράφθαι· «Ψαλμὸς τῷ Δαυείδ, ὁπότε ἀπεδίδρασκεν ἀπὸ προσώπου Ἀβεσαλὼμ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ», ἐν δὲ τῷ ρμγ̄ τὴν ἐπιγραφὴν εἶναι· «Ὠιδὴ πρὸς τὸν Γολιάθ». Τίς δὲ ἀγνοεῖ ὅσῳ ἀρχαιότερά ἐστι τὰ κατὰ τὸν Γολιὰθ τῶν κατὰ τὸν Ἀβεσαλώμ; Πεπόνθασι δὲ τοῦτο οἱ ψαλμοὶ ἀπὸ τοῦ παραπολέσθαι τὴν βίβλον ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ τῇ κατὰ Βαβυλῶνα, εὑρεθῆναι δὲ μετὰ ταῦτα περὶ τοὺς χρόνους τοῦ Ἔσδρα οὐχ ὅλον ὁμοῦ τὸ βιβλίον ἀλλὰ διεσπαρμένως καθ' ἕνα καὶ κατὰ δύο, τυχὸν δὲ καὶ κατὰ τρεῖς ψαλμούς, καὶ συντεθῆναι καθὼς εὑρέθησαν, οὐ καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐλέχθησαν. Ἐντεῦθεν καὶ αἱ ἐπιγραφαὶ αἱ πλείους ἐσφαλμέναι εἰσί, τῶν συνθεμένων τοὺς ψαλμοὺς ἐπὶ πολὺ στοχασαμένων τῆς ἐννοίας καὶ οὐ κατ' ἐπιστήμην τεθεικότων. Ὅμως, καθ' ὅσον οἷόν τε, καὶ τῶν σφαλμάτων τὴν ἑρμηνείαν, Θεοῦ διδόντος, ποιησόμεθα καὶ τῆς ἀληθείας αὐτῆς οὐκ ἀποστησόμεθα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἱστορίαν καὶ τὴν λέξιν αὐτὴν ἐκθησόμεθα καὶ τὴν ἀναγωγὴν καὶ τὴν θεωρίαν τὴν ὑψηλοτέραν οὐκ ἀποκωλύσομεν. Οὐδὲ γὰρ ἐναντιοῦται ἡ ἱστορία τῇ ὑψηλοτέρᾳ θεωρίᾳ, τοὐναντίον δὲ κρηπὶς εὑρίσκεται καὶ ὑποβάθρα τῶν ὑψηλοτέρων νοημάτων.

Ἐκεῖνο δὲ μόνον χρὴ φυλάττεσθαι, μή ποτε ἀνατροπὴ τοῦ ὑποκειμένου ἡ θεωρία ὀφθῇ, ὅπερ οὐκέτι ἂν εἴη θεωρία ἀλλ' ἀλληγορία. Τὸ γὰρ ἄλλως ἀγορευόμενον παρὰ τὸ κείμενον οὐ θεωρία ἐστὶν ἀλλ' ἀλληγορία. Καὶ γὰρ ὁ Ἀπόστολος οὐδαμοῦ τὴν ἱστορίαν ἀνέτρεψεν, ἐπεισενεγκὼν τὴν θεωρίαν καὶ ταῦτα ἀλληγορίαν καλέσας τὴν θεωρίαν, οὐ κατὰ ἀμαθίαν τῶν ὀνομάτων, ἀλλὰ διδάσκων ὅτι, κἂν ὄνομα ἀλληγορίας ἐπικρίνηται τοῖς νοήμασι, κατὰ θεωρίαν αὐτὸ χρὴ λαμβάνειν οὐδαμοῦ βλάπτοντας τῆς

Dal Commento ai Salmi

Differenza fra allegoria e theoria

Cominciamo dunque seguendo l'ordine che si ritrova nel libro stesso dei Salmi e non l'ordine dei temi. Infatti i Salmi non sono stati suddivisi per categorie, ma come ciascuno fu trovato. Lo provano molti Salmi, soprattutto il fatto che il Salmo 3 rechi questa *inscriptio: Salmo di Davide, quando fuggì dalla faccia di Assalonne suo figlio* mentre il Salmo 143 reca l'*inscriptio: canto contro Golia.* Chi non sa di quanto sono anteriori i fatti che riguardano Golia da quelli di Assalonne? I Salmi si trovano in questo stato perché il libro andò perduto durante la prigionia babilonese ed è stato ritrovato dopo, al tempo di Esdra, non tutto intero ma in vari pezzi, uno o due o tre Salmi insieme: perciò lo si è ricostituito nell'ordine di ritrovamento e non in quello cronologico[1].

Da ciò consegue che le *inscriptiones* sono per lo più sbagliate, perché quelli che avevano ricomposto la raccolta cercavano di comprenderle grosso modo e non con applicazione. Dunque, per quanto possibile, con l'aiuto di Dio, spiegheremo questi errori: non ci allontaneremo dalla verità letterale e non respingeremo il senso superiore e la più alta theoria[2]. La storia infatti non si oppone alla theoria superiore, anzi è la base e il sostegno delle concezioni più elevate.

Bisogna però stare attenti che la theoria non sia vista come una sorta di rovesciamento della lettera, perché allora non sarebbe più theoria ma allegoria. Ciò che è inteso in modo completamente altro dal testo non è theoria ma allegoria. L'apostolo non ha mai stravolto la storia, introducendo la theoria e chiamando la theoria allegoria non per ignoranza dei nomi, bensì volendo insegnare che bisogna considerare anche il termine d'allegoria secondo theoria, se viene usato rispettando il contesto e non danneggiando per nulla il senso della

---

1 Questa ricostruzione storica proposta da Diodoro, pur criticamente apprezzabile, è destituita di ogni serio fondamento. Egli se ne serve per impugnare la validità delle notizie storiche contenute nelle *inscriptiones* (rubriche) che corredano la quasi totalità dei Salmi, in quanto di tali notizie si valevano gli esegeti di tendenza alessandrina per fondarvi le loro allegorie, i cui esiti Diodoro cerca di confutare.

2 Diodoro contrappone la sua theoria all'allegoria degli alessandrini, in quanto la *theoria* si sovrappone al senso letterale senza distruggerlo, come invece – secondo lui – faceva l'allegoria.

ἱστορίας τὴν φύσιν. Ἀλλ' οἱ καινοτόμοι τῆς θείας γραφῆς καὶ οἰησίσοφοι, περὶ τὴν ἱστορίαν ἢ ἀτονήσαντες ἢ κακουργήσαντες, ἐπεισήνεγκαν τὴν ἀλληγορίαν, οὐ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἀποστολικόν, ἀλλὰ πρὸς τὴν αὐτῶν κενοδοξίαν ἕτερα ἀνθ' ἑτέρων ποιοῦντες νοεῖν τοὺς ἀναγινώσκοντας, οἷον ἀντὶ μὲν ἀβύσσου δαίμονας, ἀντὶ δὲ δράκοντος τὸν διάβολον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον, ἵνα μὴ ληρεῖν ἀναγκασθῶ λῆρον ἐλέγχων. Ταῦτα οὖν ἐκβαλόντες καθάπαξ, οὐ κωλυόμεθα σεμνῶς ἐπιθεωρεῖν καὶ εἰς ἀναγωγὴν ὑψηλοτέραν ἀποφέρειν τὰ νοήματα, οἷον παρεικάζειν τὸν Ἄβελ καὶ τὸν Κάϊν τῇ συναγωγῇ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ πειρᾶσθαι δεικνύειν ὅτι ἀποβέβληται μὲν ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων, ὡς ἡ θυσία τοῦ Κάϊν, εὐπρόσδεκτα δὲ ἐστι τῆς Ἐκκλησίας τὰ δῶρα, ὡς ἐγένετο τότε τὰ τοῦ Ἄβελ, τὸν ἀμνὸν τὸν ἄμωνον τὸν κατὰ νόμον μεταλαμβάνειν εἰς τὸν Κύριον. Ταῦτα γὰρ οὐδὲ τὴν ἱστορίαν ἀθετεῖ, οὐδὲ τὴν θεωρίαν ἐκβάλλει, ἀλλ' ἡ μεσότης αὕτη καὶ ἡ ἐμπειρία, ἡ κατὰ τὴν ἱστορίαν καὶ θεωρίαν, καὶ ἑλληνισμοῦ ἀπαλλάττει ἕτερα ἀνθ' ἑτέρων ἀγορεύοντος καὶ ἀλλόκοτα ἐπεισφέροντος, καὶ πρὸς Ἰουδαϊσμὸν οὐ καθέλκει καὶ ἀποπνίγει, ἀναγκάζουσα τῇ λέξει μόνῃ προσκαθῆσθαι καὶ ἐκείνην θεραπεύειν, περαιτέρω δ' ἔτι καὶ ὑψηλότερον νοεῖν [οὐ] συγχωροῦσα. Ταῦτα ὡς ἐν συντόμῳ ἀναγκαῖόν ἐστιν εἰδέναι τὸν μέλλοντα ἐντυγχάνειν τῇ ἑρμηνείᾳ τῶν θείων ψαλμῶν.

(Εἰς ψαλμούς, *praef.*)

storia. Ma gli innovatori della Sacra Scrittura, i sapienti secondo se medesimi, o perché incapaci di valutare il senso storico o volendo scientemente menomarlo, hanno introdotto l'allegoria, non secondo il senso dell'apostolo, ma secondo le loro vane opinioni. Essi fanno sì che chi legge intenda il senso in modo completamente difforme dalla lettera. Per esempio, al posto di «abisso» i diavoli, al posto di «serpente» il demonio e così via[3]. Ma basta su ciò, per non fare io stesso lo sciocco con il pretesto di biasimare gli sciocchi. Pur respingendo questa posizione una volta per tutte, non ci impediremo di applicare bene la theoria e di ricondurre ciò che leggiamo a un senso superiore, come per esempio assimilare Caino e Abele alla sinagoga e alla chiesa[4], o cercare di dimostrare che la sinagoga dei giudei è stata rigettata, come il sacrificio di Caino, mentre le offerte della chiesa sono gradite, come avvenne a quelle di Abele, al puro e rituale agnello offerto al Signore. Queste spiegazioni non distruggono la storia, né rigettano la theoria, ma questo nostro tentativo di mediazione, insieme letterale e teorico, ci libera dall'ellenismo, che predica cose estranee le une alle altre e introduce mostruosità, e nello stesso tempo non inclina al giudaismo, costringendoci a legarci alla sola lettera e a custodirla, bensì ci permette un senso più lontano ed elevato. Ecco in sintesi ciò che è necessario sappia chi sta per affrontare l'interpretazione dei Salmi divini.

---

[3] Tutti gli esempi che qui brevemente propone Diodoro sono tratti dal racconto della creazione e del peccato, di *Gn* 1-3. In effetti qui gli alessandrini erano inclini a dare significazione simbolica a tutto il testo, sopprimendo perciò la nuda lettera, che invece Diodoro difende.

[4] Cioè, Diodoro considera Caino ed Abele, secondo la lettera del testo biblico, come due personaggi storici e insieme, a livello superiore di lettura, come simboli, figure della sinagoga e della chiesa. Ma nessun alessandrino aveva mai negato la storicità dei due: l'esempio di Diodoro non appare bene scelto.

TEODORO DI MOPSUESTIA
(Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας)

È il più significativo rappresentante della scuola esegetica di Antiochia, oltre che teologo di rilievo. Nacque ad Antiochia intorno al 350, fu allievo di Diodoro di Tarso, il caposcuola dell'esegesi antiochena, e forse compagno di studi e di ascesi di Giovanni Crisostomo. Divenne vescovo di Mopsuestia (Cilicia) nel 392. Diede rifugio a Giuliano d'Eclano, seguace di Pelagio e avversario di Agostino, prendendo posizione con uno scritto contro la dottrina agostiniana del peccato originale in favore del libero arbitrio. Morì nel 428. In cristologia, combattendo l'apollinarismo, difese al massimo l'autonomia della natura umana assunta dal Logos e cercò una terminologia adeguata per rappresentare l'unione in Cristo delle due nature, umana e divina, senza però raggiungere pienamente l'intento. Dopo la morte il suo nome fu coinvolto nella controversia nestoriana. Teodoro venne accusato, al pari del maestro Diodoro, di aver preparato la strada alle idee di Nestorio. Infine, per la tenace avversione dei monofisiti, fu condannato al concilio di Costantinopoli del 553 come uno dei Tre Capitoli (con Iba di Edessa e Teodoreto di Cirro). La condanna provocò la dispersione della sua opera, di cui una parte si conserva in traduzione siriaca *(Omelie Catechetiche, Commento a Giovanni)*. Scrisse opere ascetiche, altre di carattere dottrinale (contro Eunomio e gli apollinaristi). Fra le opere esegetiche, accanto al *Commento a Giovanni*, abbiamo il *Commento alle lettere minori di Paolo*, pervenuto in traduzione latina, la ricostruzione del *Commento ai Salmi 1-80* tramite la traduzione latina di Giuliano d'Eclano e, in originale, il *Commento ai profeti minori*. In questi trattati Teodoro applica la novità della scuola antiochena, che consiste nel quasi totale ripudio dell'interpretazione cristologica dell'AT, in favore di un apprezzamento storico-erudito, o letterale, del testo. Emblematicamente egli nega l'interpretazione tra-

dizionale del Cantico dei Cantici in riferimento a Cristo e alla chiesa e vi vede solo un canto d'amore profano, quale in effetti era. Teodoro, pur accettando l'AT come rivelazione della fede monoteistica, lo considera *iuxta propria principia,* e non come anticipazione del NT, nel quale solo si dispiega l'economia trinitaria rivelata da Cristo e viene preparata l'età escatologica.

Cenni bibliografici. L. FATICA, *I commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria: confronto fra metodi esegestici e teologici,* (Studia Ephemeridis «Augustinianum», 29), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1988. S. ZINCONE, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno,* Japadre ed., L'Aquila-Roma 1988. M. SIMONETTI, *Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia,* «Vetera Christianorum», 14 (1977), 69-102.

AVVIO ALLA LETTURA. Uno dei punti ricorrenti della polemica anticristiana era il deprezzamento dell'atteggiamento non impassibile tenuto da Gesù prima dell'arresto. La replica di Teodoro a Giuliano dimostra introspezione psicologica, pieno riconoscimento della natura umana di Cristo e tenta una soluzione a uno dei problemi sollevati tutt'oggi dalla critica neotestamentaria: se gli apostoli dormivano, come considerare veritiero il racconto dell'agonia di Gesù nell'orto degli Ulivi?

[1] Ἀλλὰ καὶ τοιαῦτα προσεύχεται, φησίν, ὁ Ἰησοῦς, οἷα ἄθλιος ἄνθρωπος συμφορὰν φέρειν εὐκόλως οὐ δυνάμενος, καὶ ὑπ' ἀγγέλου Θεὸς ὢν ἐνισχύεται. [2] Τίς δὲ καὶ ἀνήγγειλέ σοι, Λουκᾶ, περὶ τοῦ ἀγγέλου (ὅπου, εἰ καὶ γέγονε τοῦτο, οὐδὲ οἱ τότε παρόντες εὐχομένῳ ἰδεῖν οἷοί τε ἦσαν· ἐκοιμῶντο γάρ); Διὸ καὶ «ἀπὸ τῆς προσευχῆς ἐλθὼν εὗρεν αὐτοὺς κοιμωμένους ἀπὸ τῆς λύπης καὶ εἶπε· Τί καθεύδετε; ἀναστάντες προσεύχεσθε» καὶ τὰ ἑξῆς, εἶτα «καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδοὺ ὄχλος πολὺς καὶ Ἰούδας». [3] Διὸ οὐδὲ ἔγραψεν Ἰωάννης, οὐδὲ γὰρ εἶδε. Ταῦτα Ἰουλιανός. [4] Οὐκ ἀνδρείας ἐστὶ καὶ σοφίας τὸ μὴ φοβεῖσθαι τὰ φοβερά, ἀλλὰ τὸ καὶ τοιαῦτα εἰδότα ὅμως σὺν λόγῳ ποτὲ καταδέχεσθαι· θανάτου γὰρ ἀνθρώποις οὐδὲν φοβερώτερον, κἂν ὑπὲρ τοῦ εὐεργετῆσαί τινας ᾖ. [5] Ἐπεὶ οὖν καὶ ὁ Χριστὸς κατὰ τὴν σάρκα τὴν ληφθεῖσαν ἄνθρωπος ἀληθῶς κατὰ φύσιν ἦν ἐκ τῶν πατέρων καταγόμενος, λογισμῷ καὶ κρίσει πολιτευόμενος, ἀλλ' οὐκ ἐν σχήματι καὶ δοκήσει πολιτεύεσθαι δοκῶν, δειλιᾷ τὸν θάνατον κατὰ φύσιν ἀνθρώπων καὶ εὔχεται καὶ ἐνισχύεται ὑπὸ ἀγγέλου. [6] Τῆς μὲν ψυχῆς αὐτοῦ προθυμουμένης λογισμῷ αἱρεῖσθαι ὑπὲρ πάντων τὸν θάνατον, τοῦ δὲ σώματος διαπίπτοντος τῇ δειλίᾳ, ἀληθῶς οὖν ἀνδρείαν ψυχῆς ἦν θεάσασθαι ἐν ἀσθηνείᾳ σώματος λογισμῷ μόνῳ πρὸς τὴν φύσιν μαχομένης καὶ κρατούσης. [7] Μὴ οὖν σύγχει τὰ λεγόμενα ὑφ' ἡμῶν· οὐ γὰρ ἐπειδὴ Θεὸν λέγομεν τὸν Χριστὸν κατὰ τὴν ἀΐδιον καὶ ἄναρχον ἐκ Θεοῦ καὶ Πατρὸς φύσιν, οὐχὶ καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς ὁμολογοῦμεν αὐτὸν κατὰ τὴν πρόσκαιρον καὶ μετὰ πολλὰς γενεὰς γενομένην ἐξ ἀνθρώπων διαδοχήν· οὐ γὰρ τῷ μεταβληθῆναι λέγομεν γενέσθαι τὸν Θεὸν Λόγον σάρκα, ἀλλὰ τῷ ἀναλαβεῖν σάρκα. [8] Μαθεῖν δὲ τὸν Λουκᾶν περὶ τοῦ ἀγγέλου πολλαχόθεν ἦν δυνατόν· πρῶτον μὲν παρὰ Πέτρου καὶ τῶν

Fr. 8
Sulla preghiera di Gesù nell'orto degli ulivi
(Lc 22, 40-47)

[1] E inoltre, dice Giuliano, Gesù fa tali preghiere quali un poveruomo incapace di sopportare con forza d'animo una disgrazia ed è confortato, lui Dio, da un angelo. [2] Ma chi, o Luca, ti ha anche annunziato dell'angelo, dal momento che, se ciò pure avvenne, nemmeno quelli che erano vicino a Cristo che pregava erano in grado di vedere, dato che dormivano? E difatti, *venendo dalla preghiera li trovò addormentati per il dolore e disse: Perché dormite? Alzatevi e pregate* e quanto segue; quindi *e mentre egli ancora parlava ecco una gran folla e Giuda.* [3] Perciò Giovanni[1] nemmeno scrisse di ciò: perché nemmeno vide! Queste le parole di Giuliano. [4] Coraggio e saggezza non significano non temere ciò che è terribile, bensì accettare alla fine razionalmente quanto pure si sa che è pauroso: e niente è per gli uomini più pauroso della morte, anche se essa sia per il bene di altri. [5] Poiché dunque anche Cristo avendo assunto la carne fu veramente uomo secondo la natura della discendenza umana, conducendo la vita guidato da ragione e giudizio – la sua infatti è una vita effettiva non un'immagine o un'apparenza! –, per questo ha paura della morte secondo la natura umana e prega ed è confortato da un angelo. [6] Mentre la sua anima, guidata dalla ragione, desiderava scegliere la morte per il bene di tutti e il corpo invece vacillava per la paura, veramente era dunque possibile vedere nella debolezza del corpo il coraggio di un'anima che con la sola ragione combatteva contro la natura e aveva la meglio. [7] Non fare perciò confusione sulle nostre dottrine; se infatti diciamo Dio il Cristo secondo la natura eterna e senza principio proveniente da Dio Padre, non per questo non lo riconosciamo anche veramente uomo secondo la discendenza temporale e delle generazioni umane: non per trasformazione infatti diciamo che Dio Verbo divenne carne, ma per assunzione di carne. [8] Che Luca poi apprendesse dell'angelo, poté avvenire in molti modi; innanzi tutto poté saperlo da

[1] Si tratta dell'evangelista Giovanni, che nel suo vangelo non riporta questo episodio.

Ζεβεδαίου υἱῶν εὐχομένῳ παρόντων τῷ Ἰησοῦ, ἔπειτα καὶ παρ᾽ αὐτοῦ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τεσσαράκοντα ἡμέρας αὐτοῖς συναλιζομένου. [9] Οὐκ ἔγραψε δὲ τοῦτο Ἰωάννης εἰδώς, ἐπεὶ καὶ ἄλλα μύρια εἰδὼς οὐκ ἔγραψε, τάχα καὶ διότι οὗτος ἔφθη γράψας. [10] Πῶς δὲ ἐκεῖνο οὐ καθορᾷς, ὡς οὐκ ἅμα τῷ εὔχεσθαι τὸν Ἰησοῦν καθεύδοντες οἱ μαθηταὶ παραδέδονται, ἵνα μηδὲ θεάσωνται τὸν ἄγγελον, εἴ γε ἐνεδίδοτο πρὸς τὸ θεάσασθαι; Οὐδὲ γὰρ πόρρω θέας καὶ ἀκοῆς ἦσαν, παρατεινομένης δὲ τῆς εὐχῆς αὐτῷ συνέβαινε τοῖς μαθηταῖς τὸ βαρεῖσθαί τε καὶ καθεύδειν, ἄλλως δὲ καὶ τρίτον προσευξαμένου καὶ διυπνιζομένων εἰς τὸ προσεύχεσθαι. Ὁρᾶν δὲ τὸν ἄγγελον συνέβαινεν ἐν νυκτὶ πανσελήνῳ, καὶ ἄνευ δὲ φωτὸς τοῦ ἐν νυκτὶ πολλῷ περιαστραπτόμενον φωτί· ἢ καὶ αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ παραδηλώσαντος αὐτοῖς τότε τὰ παρακολουθήσαντα αὐτῷ προσευχομένῳ, ἵνα μᾶλλον αὐτοὺς εἰς προσευχὴν διαναστήσῃ.

(Ἐκ τῶν πρὸς Ἰουλιανόν, fr. VIII)

Pietro e dai figli di Zebedeo che erano insieme con Gesù che pregava; poi da Gesù stesso dopo la risurrezione, quando trascorse con i discepoli quaranta giorni. [9] E Giovanni non scrisse di ciò, pur essendone a conoscenza, così come non scrisse di tantissime altre cose di cui pure era a conoscenza, forse anche perché le aveva già scritte Luca. [10] E gli apostoli – come non te ne avvedi? – non è che caddero addormentati nello stesso momento che Cristo iniziava a pregare, così da non vedere l'angelo che si presentasse alla vista. Essi erano infatti a distanza tale da poter vedere e sentire, ma col prolungarsi della preghiera di Cristo successe loro di essere gravati dal sonno e di dormire, tanto più, d'altronde, che per tre volte egli pregò ed essi venivano svegliati per pregare. La vista dell'angelo poi avveniva in una notte di luna piena, e anche senza quella luce notturna l'angelo era lo stesso visibile per il grande alone di luce che lo circondava. Oppure fu Gesù stesso che allora, per spronarli maggiormente alla preghiera, fece loro cenno di quanto gli era successo durante la preghiera.

GIOVANNI CRISOSTOMO

('Ιωάννης ὁ Χρυσόστομος)

Nacque ad Antiochia di Siria da famiglia abbiente fra il 345 e il 354. La madre Antusa rimase vedova a vent'anni, ma questo non le impedì di cercare il meglio per l'istruzione del figlio che fu discepolo del famoso retore Libanio. Giovanni si orientò progressivamente verso il ritiro dal mondo. Divenne lettore di Melezio di Antiochia, fu avviato allo studio delle Scritture da Diodoro di Tarso, caposcuola dell'esegesi antiochena. Egli aspirava alla vita ascetica ma poté praticarla vicino ad Antiochia solo dopo la morte della madre. Dal 372 passò quattro anni con un anziano eremita e due da solo: alla fine, con la salute rovinata, dovette tornare in città. Nel 381 fu ordinato diacono da Melezio, nel 386 prete dal successore Flaviano. Per dodici anni si dedicò alla predicazione in Antiochia suscitando entusiastici consensi. Per la fama d'eloquenza fu scelto come vescovo di Costantinopoli da Arcadio nel 397, alla morte di Nettario, nonostante l'opposizione del potente vescovo di Alessandria, Teofilo. I timori trovarono di costui subito conferma nello stile di governo inaugurato da Giovanni, mosso indubbiamente da un sincero desiderio di mettere ordine nelle chiese, ma di fatto rivolto ad ampliare il raggio d'autorità del suo vescovato. Per comprendere il problema, dobbiamo ricordare la situazione della sede costantinopolitana all'avvento di Giovanni. Il canone 3 del concilio costantinopolitano del 381 aveva stabilito il primato d'onore, dopo il vescovo di Roma, di quello di Costantinopoli, nuova Roma. D'altra parte il canone 2 aveva ribadito la separazione delle diocesi e la non ingerenza reciproca, lasciando nell'indeterminatezza il territorio soggetto a Costantinopoli. Questa situazione apriva alla possibilità e quasi alla necessità di un incremento della giurisdizione del vescovo costantinopolitano. Nettario, il prede-

cessore di Giovanni, dotato di grande prudenza e abilità diplomatica, non aveva fatto nessun passo per un diretto interessamento fuori sede. Non così Giovanni, il quale da subito promuove o accetta interventi in diocesi diverse, che culmineranno nel viaggio effettuato di persona a Efeso per dirimere una controversia ecclesiastica locale, con conseguente consacrazione del suo diacono Eraclide a vescovo di Efeso (401) e di ben altri sedici vescovi al posto di altrettanti deposti per simonia. Una forte tendenza accentratrice Giovanni mostrò anche sul fronte interno, nel ristabilire la disciplina ecclesiastica, dotando il suo segretario di ampie funzioni, e soprattutto limitando, lui così austero sul piano personale, l'autonomia economica delle chiese a favore di un centralismo amministrativo da parte del patriarcato. Questo attivismo avrebbe dovuto valersi di una costante copertura da parte del potere imperiale. Ma il carattere di Giovanni non era tale da potersela procurare. Di temperamento austero, passionale e intollerante, in definitiva non tra il più indicato a occupare una cattedra episcopale che era a continuo contatto con gli ambienti di corte, perciò adatta piuttosto a chi sapesse vivere nel mondo e coltivare le opportune relazioni. Non meraviglia che in breve tempo la condotta di Giovanni, aperta verso il popolo ma chiusa a qualsiasi cedimento di fronte al potere politico, lo abbia messo in cattiva luce presso personaggi molto in vista, tra cui prima il potente ministro Eutropio e poi addirittura l'imperatrice Eudossia, dalla quale lo dividevano forse, più che il lusso femminile rimproveratole, un'opposta visione delle prerogative del potere imperiale rispetto a quello ecclesiastico. Si aggiunse l'ostilità di molti vescovi che preferivano soggiornare a corte piuttosto che nelle loro sedi e che per questo Giovanni non vedeva di buon occhio. Eudossia si alleò con Teofilo. Costui continuava la politica dei predecessori: impedire la presenza a Costantinopoli di vescovi d'alta statura e di indipendenza culturale onde ottenere il predominio in Oriente (cfr. s.v. Gregorio di Nazianzo). La trama portò al Sinodo «della Quercia» (403), nei pressi di Calcedonia, dove 36 vescovi nemici di Giovanni lo deposero e lo esiliarono. Il popolo di Costantinopoli però insorse e lo fece ricondurre in sede. Ma il contrasto con l'imperatrice si riaprì presto. Gli fu allora proibito di esercitare il ministero: il sabato santo del 404 la guardia imperiale interruppe

il rito battesimale, perpetrando varie violenze. Cinque giorni dopo, di nascosto, per evitare disordini, Giovanni partì per l'esilio definitivo comminatogli da Arcadio. Arrivò in Armenia stremato: tre anni dopo fu spostato nella Colchide sul Mar Nero, ma morì durante il viaggio, il 14 settembre 407. La sua riabilitazione fu rapida e nel 438 la salma venne traslata trionfalmente a Costantinopoli.

Fu il più famoso oratore cristiano dell'antichità, detto a partire dal VI secolo «Boccadoro» (Crisostomo) per lo splendore dell'eloquenza. La maggior parte della sua opera consta di *Omelie,* che ebbero immensa fortuna con conseguente amplissimo numero di manoscritti. Fra quelle esegetiche, che seguono i criteri della scuola antiochena, riducendo però l'interesse storico a beneficio dei prevalenti scopi edificanti, spiccano le 58 *Omelie su Salmi scelti,* le 90 *Omelie su Matteo,* le 150 *Omelie sugli Atti,* che costituiscono il solo commento completo di questo libro del NT nell'antichità, le 32 *sulla lettera ai Romani,* considerate il capolavoro di Giovanni. A Paolo Giovanni ha dedicato molto della sua oratoria, sia con omelie esegetiche su tutte le lettere, compresa quella agli Ebrei, sia con i 7 *Discorsi Panegirici:* in essi fa di Paolo lo specchiato esempio di tutte le virtù, sintetizzate nell'amore inesauribile per Dio e il prossimo, dimostrato con l'opera missionaria, a riprova del fatto che la natura umana può superare ogni debolezza se si sforza di rispondere pienamente alla chiamata divina. Monumento della cura pastorale di Giovanni sono le 21 *Omelie per le statue,* pronunciate ad Antiochia quando la città era sconvolta dal timore della vendetta di Teodosio per l'abbattimento delle statue imperiali (387 d.C.) e le due *Omelie per l'eunuco Eutropio,* pronunciate a Costantinopoli per il suo potente nemico a corte, che era caduto in disgrazia e si era rifugiato sotto la sua protezione. Fra i trattati composti da Giovanni il più importante viene considerato quello *Sul sacerdozio,* in sei libri: si tratta di un dialogo, forse fittizio, fra Giovanni e un amico, che riprende le tematiche dell'*Apologia per la fuga* del Nazianzeno. Molti trattati riguardano le tematiche della castità. Col passare degli anni Giovanni si aprì da un'esaltazione unilaterale della verginità a una comprensione più aperta delle caratteristiche ed esigenze della vita coniugale: emblematici dei due periodi il *Sulla verginità* e il *Sull'educazione dei figli.* Rimangono anche 236 lettere, indirizzate dall'esilio a un centinaio

di destinatari, fra cui spicca la nobile e ricchissima diaconessa costantinopolitana Olimpia, sua amica spirituale.

Cenni bibliografici. J.N.D. KELLY, *Golden mouth: the story of John Chrysostom, ascetic, preacher, bishop*, Duckworth, London 1996. A. MONACI CASTAGNO, *Paideia classica ed esercizio pastorale nel IV secolo. Il concetto di «synesis» nell'opera di Giovanni Crisostomo*, «Rivista di Storia e letteratura religiosa», 26 (1990), 429-459. Palladio scrisse una vita di Crisostomo: *Palladius, Dialogue sur la vie de J. Chrisostome*. Introduction, texte critique, traduction et notes par A.M. Malingrey avec la collaboration de P. Leclerq (Sources Chrétiennes, 341-2), Cerf, Paris 1988. S. ZINCONE, *Studi sulla visione dell'uomo*, cit. G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, (Bibliothèque Byzantine, Etudes, 7), PUF, Paris 1974. Ancora fondamentale lo studio di CH. BAUR, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, I: *Antiochien*. II: *Konstantinopel*, München 1929-30.

AVVIO ALLA LETTURA. Il passo, celeberrimo, illustra come meglio non si potrebbe la capacità di Giovanni di immedesimarsi appieno nelle circostanze più varie, anche tragiche, come nel caso presentato, e valersene per scuotere fino in fondo gli affetti degli ascoltatori. S'immagini la scena: da una parte Eutropio, il potente favorito di ieri, che ora, caduto in disgrazia e braccato dai sicari che lo debbono uccidere, si è rifugiato in chiesa e, terrorizzato, si stringe all'altare per impetrarne la protezione, al cospetto di un pubblico ostile; e di fronte a lui Giovanni, che coglie il tragico spunto per trarne una lezione sulla caducità dei beni terreni. C'è tanta teatralità, ma anche autentico dramma e tanto spirito cristiano nell'intenzione, infine realizzata, di placare la folla e farle cambiare intenzione, fino a sospingerla verso il palazzo imperiale per impetrare, anche se inutilmente, la clemenza del principe.

[3]... Καὶ γὰρ λαμπρὸν ἡμῖν τὸ θέατρον σήμερον, καὶ φαιδρὸς ὁ σύλλογος, καὶ ὅσον ἐν τῷ Πάσχα τῷ ἱερῷ δῆμον εἶδον ξυναγόμενον, τοσοῦτον ὁρῶ καὶ ἐνταῦθα νῦν· καὶ οὕτω σιγῶν πάντας ἐκάλεσε, σάλπιγγος λαμπροτέραν φωνὴν διὰ τῶν πραγμάτων ἀφείς. Καὶ παρθένοι θαλάμους, καὶ γυναῖκες γυναικῶνας, καὶ ἄνδρες τὴν ἀγορὰν κενώσαντες, πάντες ἐνταῦθα συνεδράμετε, ἵνα τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἴδητε ἐλεγχομένην, καὶ τῶν βιωτικῶν πραγμάτων τὸ ἐπίκηρον ἀπογυμνούμενον, καὶ τὴν πορνικὴν ὄψιν τὴν χθὲς καὶ πρώην φαιδρὸν ἀπολάμπουσαν (καὶ γὰρ τοιοῦτον ἡ εὐπραγία ἡ ἀπὸ τῶν πλεονεξιῶν, παντὸς γραϊδίου ῥυτίδας ἔχοντος αἰσχροτέρα φαινομένη), καθάπερ σπογγιᾷ τινι τῇ μεταβολῇ τὰ ἐπιτρίμματα καὶ τὰς ἐπιγραφὰς ἐκμάξασαν.

[4] Τοιαύτη γὰρ τῆς δυσημερίας ταύτης ἡ ἰσχύς· τὸν φαιδρὸν καὶ περιφανῆ πάντων ἐποίησεν εὐτελέστερον φαίνεσθαι νῦν. Κἂν πλούσιος εἰσέλθῃ, μεγάλα κερδαίνει· ὁρῶν γὰρ ἐκ τοσαύτης κορυφῆς κατενεχθέντα τὸν σείοντα τὴν οἰκουμένην ἅπασαν, καὶ συνεσταλμένον, καὶ λαγωοῦ καὶ βατράχου δειλότερον γεγενημένον, καὶ χωρὶς δεσμῶν τῷ κίονι τούτῳ προσηλωμένον, καὶ ἀντὶ ἁλύσεως τῷ φόβῳ περισφιγγόμενον, καὶ δεδοικότα, καὶ τρέμοντα, καταστέλλει τὴν φλεγμονήν, καθαιρεῖ τὸ φύσημα, καὶ φιλοσοφήσας ἃ χρὴ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων φιλοσοφεῖν, οὕτως ἄπεισιν, ἃ διὰ ῥημάτων λέγουσιν αἱ Γραφαί, ταῦτα διὰ τῶν πραγμάτων μανθάνων· ὅτι «Πᾶσα σὰρξ χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου»· καὶ «ὁ χόρτος ἐξηράνθη, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν»· οἷον, «Ὡσεὶ χόρτος ταχὺ ἀποξηρανθήσονται, καὶ ὡσεὶ λάχανα χλόης ταχὺ ἀποπεσοῦνται»· ὅτι «Ὡσεὶ καπνὸς αἱ ἡμέραι αὐτοῦ», καὶ ὅσα τοιαῦτα. Πάλιν ὁ πένης εἰσελθὼν, καὶ πρὸς τὴν ὄψιν ταύτην ἰδὼν, οὐκ ἐξευτελίζει ἑαυτὸν, οὐδὲ ὀδυνᾶται διὰ τὴν πτωχείαν· ἀλλὰ καὶ χάριν οἶδε τῇ πενίᾳ, ὅτι χωρίον αὐτῷ γέγονεν ἄσυλον καὶ λιμὴν ἀκύμαντος, καὶ τεῖχος ἀσφαλές· καὶ πολλάκις ἂν ἕλοιτο ταῦτα ὁρῶν μένειν, ἔνθα ἐστὶν, ἢ πρὸς βραχὺ τὰ πάντων λαβὼν, ὕστερον καὶ ὑπὲρ αἵματος κινδυνεύειν ἑαυτοῦ.

Ὁρᾷς ὡς οὐ μικρὸν κέρδος γέγονε καὶ πλουσίοις, καὶ πένησι, καὶ

La forza della disgrazia

[3]... Per me è oggi uno spettacolo splendido, ed è bella l'adunanza, bella e affollata di popolo qual io vidi solo in occasione della Santa Pasqua! Senza parole egli vi chiamò tutti, per le sue vicissitudini levando in alto una voce tanto più potente del clamore di una tromba! Le vergini lasciano i loro letti, le donne i ginecei, gli uomini le piazze; tutti accorrete qui, per vedere la natura umana umiliata, e svelata l'instabilità della vita terrena, e l'aspetto scandaloso che ieri e poco fa appariva splendido – tale è infatti il successo che si ottiene con l'interesse, la cupidigia e l'avidità, che appare ancor più vergognoso di una vecchia rugosa –, come con un colpo di spugna liberato finalmente dal trucco e dall'ombretto!

[4] Tale è la forza di questa disgrazia! Lui splendente ed illustre rese ora il più disgraziato di tutti gli uomini. E se un ricco viene a vedere, ne trae certo un grosso guadagno, dato che gli è possibile osservare come uno che era in grado di scuotere tutto il mondo sia ora caduto da tale somma altezza, ed umiliato, e timoroso più d'una lepre o d'una rana. Senza catene è avvinto a questa colonna, incatenato non già dai ceppi, ma dalla sua stessa paura, timoroso e tremante; quel ricco potrà certo moderare la sua alterigia, reprimere il suo vanitoso orgoglio, e meditare come si conviene sulle vicende umane; se ne andrà dopo aver appreso dalla realtà, ciò che la Scrittura ci insegna con la sua parola: *Ogni
mortale è come il fieno, e ogni gloria umana come il fiore del fieno;* Is 40,6 s.
il fieno si secca e il fiore appassisce e muore. Come fieno presto si Sal 10,1-4
dissecceranno, e come erbe presto moriranno. Come fumo i suoi Sal 36,2
giorni, ed altri detti. Il povero invece, venuto a vedere queste disgrazie, non disprezza se stesso, né si addolora per la sua povertà: piuttosto è grato alla sua povertà, perché per lui è luogo sicuro e porto non battuto dalle onde, mura salde. Vista la disgrazia di Eutropio, se dovesse scegliere di restare nella sua povertà, o cambiare stato di vita, rimarrebbe certo povero, piuttosto che avere per poco le ricchezze di tutti, e poi correre pericolo per la sua stessa vita.

Vedi allora come di non poca utilità sia il fatto che egli si sia

ταπεινοῖς, καὶ ὑψηλοῖς, καὶ δούλοις, καὶ ἐλευθέροις ἀπὸ τῆς ἐνταῦθα τούτου καταφυγῆς; ὁρᾷς πῶς ἕκαστος φάρμακα λαβὼν ἐντεῦθεν ἄπεισιν, ἀπὸ τῆς ὄψεως ταύτης μόνης θεραπευόμενος; Ἆρα ἐμάλαξα ὑμῶν τὸ πάθος, καὶ ἐξέβαλον ὀργήν; ἆρα ἔσβεσα τὴν ἀπανθρωπίαν; ἆρα εἰς συμπάθειαν ἤγαγον; Σφόδρα ἔγωγε οἶμαι, καὶ δηλοῖ τὰ πρόσωπα, καὶ αἱ τῶν δακρύων πηγαί. Ἐπεὶ οὖν ὑμῖν ἡ πέτρα γέγονε βαθύγειος, καὶ λιπαρὰ χώρα, φέρε δὴ καὶ καρπὸν ἐλεημοσύνης βλαστήσαντες, καὶ τὸν στάχυν κομῶντα τῆς συμπαθείας ἐπιδειξάμενοι, προσπέσωμεν τῷ βασιλεῖ, μᾶλλον δὲ παρακαλέσωμεν τὸν φιλάνθρωπον Θεὸν, μαλάξαι τὸν θυμὸν τοῦ βασιλέως, καὶ ἁπαλὴν αὐτοῦ ποιῆσαι τὴν καρδίαν, ὥστε ὁλόκληρον ἡμῖν δοῦναι τὴν χάριν.

(Ὁμιλία εἰς Εὐτρόπιον εὐνοῦχον πατρίκιον καί ὕπατον, 3-4)

qui rifugiato, per i ricchi e per i poveri, per i miseri e per gli illustri, per gli schiavi e per i liberi; vedi come ciascuno possa andar via ora guarito nello spirito, curato dalla sola visione di questi casi? Non ho veramente mitigato il vostro turbamento, scacciata la vostra ira, vinto il vostro odio; non vi ho ispirato sentimenti di pietà? Certo lo credo e lo mostrano chiaramente i vostri volti e le vostre lacrime commosse! Ora la pietra che era nei vostri cuori è divenuta terra fertile, e vi germoglia il frutto della pietà, mostrando il fiore rigoglioso della compassione.

Gettiamoci ai piedi dell'imperatore, o meglio chiediamo a Dio misericordioso di placare l'ira dell'imperatore e rendere benigno il suo cuore, affinché conceda a noi intera la grazia.

SINESIO
(Συνέσιος)

Nasce a Cirene in Libia nel 370 ca. e muore probabilmente nel 413. La sua vita piuttosto breve e intensa è conosciuta attraverso un epistolario di straordinario interesse per lo stile, la varietà di esperienze e l'ispirazione intellettuale che integra il cristianesimo in una visione di base platonica. Proviene da antico casato, del quale va orgoglioso, di latifondisti. Ebbe un'educazione pagana: compì i primi studi di grammatica e retorica ad Alessandria e lì conobbe Ipazia, la filosofa neoplatonica figlia del matematico e astronomo Teone. A lei, praticamente coetanea, Sinesio si lega in un rapporto di discepolato intellettuale e spirituale, mai interrotto fino alla di lui morte (Ipazia morì due anni dopo, trucidata da fanatici cristiani). L'istruzione prevedeva una parte scientifica considerevole visto che Sinesio fu in grado di inventare un planetario celeste. Un successivo viaggio di studio ad Atene, dove andò prevenuto, non gli procurò nessun entusiasmo. Dal 395 organizza la difesa della Cirenaica contro bande di nomadi. Messosi in luce presso i concittadini nel 399 si reca a Costantinopoli in missione diplomatica per ottenere sgravi fiscali. Lì assiste alla caduta in disgrazia di Eutropio (cfr. l'orazione di Crisostomo). Nel 403 ad Alessandria sposa una cristiana di alti natali. All'inizio del 405 spostatosi in una fortezza della Pentapoli prepara la resistenza contro nuovi assalti barbarici. Tornato sano e salvo a Cirene nello stesso 405 ha una coppia di gemelli. La situazione generale continua ad essere grave. Nell'estate del 410 a Tolemaide è acclamato vescovo dal popolo. Dei suoi dubbi nell'accettare la carica, estranea alle abitudini di vita signorile, al platonismo solo marginalmente toccato dal cristianesimo, al desiderio di avere altri figli, è testimone la lettera indirizzata al fratello, ma in realtà rivolta al vescovo di

Alessandria Teofilo. Infine l'anno successivo, col consenso di Teofilo, accetta l'onere come dovere nei confronti della cittadinanza. Con spirito di equilibrio, di pietà, di moderazione, di indipendenza seppe reggere bene agli impegni, esortando alla riconciliazione lo stesso Teofilo nei riguardi di un antico seguace del Crisostomo (lettera 67) o non nascondendo la sua disapprovazione quando Teofilo lo manda a disattendere i voleri di due villaggi in una elezione vescovile (lettera 66). Gli ultimi due anni di vita furono guastati dal contrasto con l'avido governatore Andronico, che Sinesio a un certo punto scomunicò, dalla ripresa della guerra contro i barbari e dalla morte dei tre figlioletti, che finì per prostrarlo. Fra le opere di Sinesio, oltre al ricco epistolario e agli *Inni*, ricordiamo qui l'*Encomio della calvizie* (396 ca.), scritto in carattere sofistico in difesa dei calvi (come lui) a confutazione del perduto *Encomio della chioma* di Dione Crisostomo. Il *De regno* è un discorso composto per l'ambasceria a Costantinopoli, con l'ambizione di essere un trattato sulla regalità e insieme la denuncia della politica imperiale di apertura ai barbari. Fra il 400 e il 402 si colloca gli *Aegypti* o *De providentia,* opera di genere romanzesco, che, sotto l'allegoria della lotta fra Tifone e Osiride (dietro la quale deve leggersi il conflitto imperiale fra i fratelli Cesario e Aureliano), svolge una satira politica nel quadro di una filosofia provvidenzialistica della storia.

L'opera più impegnata è il *Dione,* la cui ultima elaborazione è del 404/405, una difesa della sua vita e insieme un protrettico filosofico. Lo mandò a Ipazia per l'approvazione insieme al *De insomniis,* scritto nel 405 in una sola notte: è un notevole trattatello sulla genesi e psicologia del sogno.

Cenni bibliografici. M. DI PASQUALE BARBANTI, *Filosofia e cultura in Sinesio di Cirene*, La Nuova Italia, Firenze 1994. B.-A. ROOS, *Synesius of Cyrene. A study in his personality*, Lund U.P., Lund 1991. D. ROQUES, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire,* Editions du CNRS, Paris 1987. ID., *Etudes sur la correspondance de Synésios de Cyrène*, Latomus, Bruxelles 1989. A. GARZYA, *Sinesio e la Chiesa cirenaica*, in *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza* (Studi tardoantichi, 7), Sicania, Messina 1989, vol. I, pp. 285-293.

AVVIO ALLA LETTURA. Leggiamo due delle lettere scritte a Ipazia. La 124 è del 396. La 16 è scritta da Tolemaide nell'ultimo anno di vita.

124. «Εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ' εἰν ἀίδαο, αὐτὰρ ἐγὼ κἀκεῖ» τῆς φίλης Ὑπατίας μεμνήσομαι. Ἔγωγέ τοι τοῖς πάθεσι τῆς πατρίδος περιεχόμενος καὶ δυσχεραίνων αὐτὴν ἐφ' οἷς ὁρῶ καθ' ἡμέραν ὅπλα πολέμια καὶ ἀποσφαττομένους ἀνθρώπους ὥσπερ ἱερεῖα, καὶ τὸν ἀέρα διεφθορότα ἕλκων ἀπὸ τῆς σήψεως τῶν σωμάτων, καὶ αὐτὸς ἕτερα τοιαῦτα παθεῖν προσδοκῶν (τίς γὰρ εὔελπις, ἐν ᾧ καὶ τὸ περιέχον ἐστὶ κατηφέστατον, κατειλημμένον τῇ σκιᾷ τῶν σαρκοφάγων ὀρνέων;), ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τούτοις φιλοχωρῶν. Τί γὰρ καὶ πάθω, Λίβυς ὢν καὶ ἐνταῦθα γενόμενος καὶ τῶν πάππων τοὺς τάφους οὐκ ἀτίμους ὁρῶν; διὰ σέ μοι δοκῶ μόνην ὑπερόψεσθαι τῆς πατρίδος, κἂν λάβωμαι σχολῆς μεταναστεύσειν.

(Ἐπιστολή, 124)

16. Κλινοπετὴς ὑπηγόρευσα τὴν ἐπιστολήν, ἣν ὑγιαίνουσα κομίσαιο, μῆτερ καὶ ἀδελφὴ καὶ διδάσκαλε καὶ διὰ πάντων τούτων εὐεργετικὴ καὶ πᾶν ὅ τι τίμιον καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα. Ἐμοὶ δὲ τὰ τῆς σωματικῆς ἀσθενείας ψυχικῆς αἰτίας ἐξῆπται· κατὰ μικρόν με δαπανᾷ τῶν παιδίων τῶν ἀπελθόντων ἡ μνήμη. Μέχρις ἐκείνου ζῆν ἄξιον ἦν Συνέσιον, μέχρις ἦν ἄπειρος τῶν τοῦ βίου κακῶν. Εἶτα ὥσπερ ῥεῦμα ἐπισχεθὲν ἄθρουν ἐρρύη, καὶ μετέβαλεν ἡ γλυκύτης τοῦ βίου. Παυσαίμην ἢ ζῶν ἢ μεμνημένος τῶν υἱέων τοῦ τάφου. Σὺ δὲ αὐτή τε ὑγιαίνοις καὶ ἄσπασαι τοὺς μακαρίους ἑταίρους, ἀπὸ τοῦ πατρὸς Θεοτέκνου καὶ ἀπὸ τοῦ ἀδελφοῦ Ἀθανασίου ἀρξαμένη, πάντας ἑξῆς· καὶ εἴ τις αὐτοῖς προσγέγονεν, ὡς εἶναί σοι καταθύμιος, ἐμὲ δὲ δεῖ χάριν ὀφείλειν αὐτῷ διότι σοι καταθύμιός ἐστι, κἀκεῖνον ὡς φίλον φίλτατον ἄσπασαι παρ' ἐμοῦ. Τῶν ἐμῶν εἴ τί σοι μέλει, καλῶς ποιεῖς· καὶ εἰ μὴ μέλει, οὐδὲν ἐμοὶ τούτου μέλει.

(Ἐπιστολή, 16)

Dall'EPISTOLARIO[1]

A Ipazia: amor di patria

124. «Anche se oblio tocchi ai morti nell'Ade, io ricorderò pur laggiù» la cara Ipazia. Son tante intorno a me le sventure della mia patria che a mala pena le sopporto. Non vedo ogni giorno che armi nemiche e uomini sgozzati come vittime sacrificali, respiro un'aria inquinata dalla putrefazione dei cadaveri, m'aspetto che tocchi anche a me qualche consimile sciagura. E chi potrebbe bene sperare quando il cielo è tutto coperto dalla fosca ombra degli uccelli da preda? Eppure, anche in questo stato io amo la patria. E che altro potrei, Libico qual sono, nato qui, con qui sotto gli occhi le tombe dei miei antenati? Solo in grazia tua potrei trascurare la patria ed emigrar da essa, avendone il destro.

A Ipazia: l'ultimo saluto

16. Detto questa lettera dal letto nel quale giaccio. Possa tu riceverla stando in buona salute, o madre, sorella e maestra, mia benefattrice in tutto e per tutto, essere e nome quant'altri mai onorato! La mia debilitazione corporale è conseguenza di ragioni dello spirito. Il ricordo dei figli che non sono più mi consuma a poco a poco. Sinesio avrebbe dovuto vivere solo sin quando fosse stato preservato dai mali della vita. È come se un torrente prima frenato si sia abbattuto d'un colpo su di me facendo svanire la dolcezza del vivere. Vorrei o cessare di vivere o poter non più pensare alla tomba dei miei figli. Ma tu stammi bene e salutami i compagni felici, cominciando dal padre Teotecno e dal fratello Atanasio, e via via gli altri. E se c'è qualcuno venuto dopo che ti sia caro, io debbo essergli grato poiché ti è caro, e ti prego di salutare anche lui da parte mia come un amico carissimo. Se tu provi qualche interesse per le mie cose, bene; in caso contrario, non importano neanche a me.

[1] Si abbia presente che l'attuale ordinamento delle lettere di Sinesio non è cronologico. Le rubriche in latino che corredano, in gran parte delle lettere, il testo greco sono opera dello studioso seicentesco D. Petau.

CIRILLO DI ALESSANDRIA
(Κύριλλος ὁ Ἀλεξανδρείας)

Nato intorno al 380, nipote del patriarca Teofilo, gli succedette, sebbene osteggiato da una parte del clero, nell'ottobre del 412, in piena continuità di metodi e ambizioni. Si oppose a ebrei, eretici e pagani, fomentando un clima di intolleranza culminato nel linciaggio della filosofa Ipazia (415). Da giovane, aveva accompagnato lo zio al sinodo della Quercia contro Crisostomo e, allorché il prete antiocheno Nestorio venne consacrato vescovo di Costantinopoli (428), egli vide nuovamente concretarsi il pericolo di un asse Antiochia-Costantinopoli contro la sede alessandrina. Suoi emissari tenevano d'occhio il comportamento di Nestorio e quando questi cominciò a proporre vari distinguo a proposito dell'appellativo di *Theotokos* (madre di Dio) assegnato tradizionalmente a Maria, Cirillo intervenne prontamente presso il patriarca con richieste di spiegazione. La dottrina antiochena sottolinea soprattutto la presenza delle due nature in Cristo: Nestorio, quindi, trova difficoltà ad attribuire alla divinità le prerogative dell'umanità, preferendo parlare di Maria madre del Cristo piuttosto che madre di Dio. Cirillo, all'opposto, pur ammettendo la presenza di un'umanità completa in Cristo, ne fa una natura astratta, sottolineando così l'unicità del soggetto, il Logos, che unisce nella sua ipostasi l'umanità. In questo modo Cirillo può attribuire senza difficoltà tutte le caratteristiche dell'umanità (compresa la nascita da Maria, i patimenti, la morte) al Logos (*communicatio idiomatum*). Non trovando un accordo, i due vescovi ricorsero a Celestino di Roma, ma Cirillo agì con maggior abilità e un sinodo romano nel 430 condannò Nestorio, incaricando Cirillo stesso di notificare la sentenza. Cirillo trasmise a Nestorio la lettera papale accompagnata da *12 Anatematismi* di sua composizione intimandone la sottoscrizione. Questi esprimono in maniera estre-

mista la posizione cristologica di Cirillo, al punto che rimarranno testo fondamentale dell'eresia monofisita e non saranno accolti a Calcedonia. Nestorio allora richiese un concilio che fu convocato a Efeso l'anno successivo ed ebbe uno svolgimento irregolare per le scorrettezze di Cirillo. Ciononostante, alla fine, fu ratificata la condanna di Nestorio. Una volta vittorioso Cirillo si accordò nel 433 per una formula di Unione con i rappresentanti della teologia antiochena. Continuò per tutto il resto della vita a scrivere in difesa della sua posizione, morendo il 27 giugno 444.

Scrisse opere esegetiche. *L'adorazione e il culto di Dio in spirito e verità,* 17 libri in forma dialogica dedicati all'interpretazione cristologica di passi del Pentateuco, come pure i *Glaphyra* (commenti eleganti) in 13 libri. Sono invece trattati sistematici il *Commento a Isaia* e quello *Sui profeti minori.* Per il NT ci resta il *Commento a Giovanni* in 12 libri e parte delle 156 *Omelie su Luca.* Una quantità di frammenti su Salmi, Numeri, Re, Proverbi, Cantico nonché su Matteo, Romani e Corinzi sono conservati nelle catene. Contro gli ariani scrisse *Il libro dei tesori intorno alla santa e consustanziale Trinità* e 7 dialoghi *Sulla santa e consustanziale Trinità.* Fra le opere antinestoriane ricordiamo *Tre Apologie sui 12 anatematismi* e il dialogo *Perché Cristo è uno,* dedicato al punto debole dell'impostazione cristologica antiochena, l'eccessiva distinzione fra divinità e umanità in Cristo. Di rilievo l'unica opera dedicata dopo il 430 ad argomento estraneo alla controversia, cioè *In difesa della santa religione dei Cristiani contro i libri dell'empio Giuliano,* una confutazione dello scritto polemico dell'imperatore Giuliano *Contro i Galilei,* assai utile per la ricostruzione dello scritto giulianeo. Cirillo ha lasciato anche un epistolario, di grande importanza storica.

Cenni bibliografici. N. RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, Routledge, London 2000. B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: l'humanité, le salut et la question monophysite*, Beauchesne, Paris 1997. M.O. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1994. J.A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria. The christological controversy: its history, theology and texts* (Supplements to Vigiliae Christianae, 23), Brill, Leiden 1994.

AVVIO ALLA LETTURA. Della vasta opera cirilliana di argomento dottrinale presentiamo i *dodici anatematismi*.

[1] Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουὴλ καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον (γεγέννηκε γὰρ σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ θεοῦ λόγον), ἀνάθεμα ἔστω.

[2] Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός, τὸν αὐτὸν δηλονότι θεόν τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον, ἀνάθεμα ἔστω.

[3] Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν ἢ γοῦν αὐθεντίαν ἢ δυναστείαν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν, ἀνάθεμα ἔστω.

[4] Εἴ τις προσώποις δυσὶν ἢ γοῦν ὑποστάσεσιν τάς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καὶ ἀποστολικοῖς συγγράμμασι διανέμει φωνὰς ἢ ἐπὶ Χριστῷ παρὰ τῶν ἁγίων λεγομένας ἢ παρ' αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπῳ παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ λόγον ἰδικῶς νοουμένῳ προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγῳ, ἀνάθεμα ἔστω.

[5] Εἴ τις τολμᾷ λέγειν θεοφόρον ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν ὡς υἱὸν ἕνα καὶ φύσει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος καὶ κεκοινώνηκε παραπλησίως ἡμῖν αἵματος καὶ σαρκός, ἀνάθεμα ἔστω.

[6] Εἴ τις λέγει θεὸν ἢ δεσπότην εἶναι τοῦ Χριστοῦ τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖ θεόν τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον, ὡς γεγονότος σαρκὸς τοῦ λόγου κατὰ τὰς γραφάς, ἀνάθεμα ἔστω.

[7] Εἴ τίς φησιν ὡς ἄνθρωπον ἐνηργῆσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ λόγου τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς εὐδοξίαν περιῆφθαι ὡς ἑτέρῳ παρ' αὐτὸν ὑπάρχοντι, ἀνάθεμα ἔστω.

[1] Se uno non professa che l'Emmanuele[1] è realmente Dio e perciò la santa Vergine è madre di Dio (infatti ha generato secondo la carne il Logos nato da Dio che si è fatto carne), sia anatema.

[2] Se uno non professa che il Logos nato da Dio Padre è unito alla carne secondo l'ipostasi[2], e che uno solo è Cristo con la propria carne, cioè lo stesso è insieme Dio e uomo, sia anatema.

[3] Se uno divide le ipostasi dell'unico Cristo dopo l'unione, e le unisce soltanto per congiunzione[3] secondo dignità o maestà o potenza e non piuttosto per congiungimento secondo l'unione naturale, sia anatema.

[4] Se uno divide in due *prosopa* o ipostasi le parole che negli scritti evangelici e apostolici o sono dette dai santi in riferimento a Cristo o da lui sono riferite a se stesso, e le applica alcune a Cristo in quanto uomo, considerato indipendentemente dal Logos nato da Dio, e altre, in quanto degne di Dio, soltanto al Logos nato da Dio Padre, sia anatema.

[5] Se uno osa definire Cristo uomo portatore di Dio, e non piuttosto che è realmente Dio, in quanto Figlio unico e per natura, dato che il Logos si è fatto carne ed ha partecipato, similmente a noi, della carne e del sangue, sia anatema.

[6] Se uno dice che il Logos nato da Dio Padre è Dio o signore di Cristo, e non professa invece che lo stesso è insieme Dio e uomo, in quanto il Logos si è fatto carne secondo le Scritture, sia anatema.

[7] Se uno dice che Gesù in quanto uomo è stato reso attivo dal Dio Logos e che la gloria dell'Unigenito lo ha circondato come se fosse un altro che esiste oltre a lui, sia anatema.

---

1 Emmanuele significa in ebraico «Dio con noi», ed è appellativo cristologico prediletto da Cirillo perché rileva il carattere insieme divino (Dio) e umano (con noi) di Cristo

2 Cioè l'umanità di Cristo inerisce all'ipostasi (= soggetto) del Logos e non costituisce un altro soggetto rispetto a quello.

3 Cirillo respinge *synapheia* (congiunzione) e in generale i termini composti con *syn-* (cfr. anat. 8), perché questa preposizione poteva dare l'idea di due soggetti distinti che si uniscono uno con l'altro. Per lo stesso motivo respinge le espressioni «uomo portatore di Dio» (anat. 5), «Logos Dio e signore di Cristo» (anat. 6) e, in generale, tutte quelle che potevano far pensare all'uomo Gesù come in qualche modo «altro» rispetto al Logos divino e unito con lui in modo estrinseco.

[8] Εἴ τις τολμᾷ λέγειν τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ θεῷ λόγῳ καὶ συνδοξάζεσθαι καὶ συγχρηματίζειν θεὸν ὡς ἕτερον ἑτέρῳ (τὸ γὰρ «σύν» ἀεὶ προστιθέμενον τοῦτο νοεῖν ἀναγκάσει) καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μιᾷ προσκυνήσει τιμᾷ τὸν Ἐμμανουὴλ καὶ μίαν αὐτῷ τὴν δοξολογίαν ἀνάπτει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, ἀνάθεμα ἔστω.

[9] Εἴ τίς φησιν τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν δεδοξάσθαι παρὰ τοῦ πνεύματος, ὡς ἀλλοτρίᾳ δυνάμει τῇ δι' αὐτοῦ χρώμενον καὶ παρ' αὐτοῦ λαβόντα τὸ ἐνεργεῖν δύνασθαι κατὰ πνευμάτων ἀκαθάρτων καὶ τὸ πληροῦν εἰς ἀνθρώπους τὰς θεοσημείας, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμά φησιν, δι' οὗ καὶ ἐνήργηκε τὰς θεοσημείας, ἀνάθεμα ἔστω.

[10] Ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν γεγενῆσθαι Χριστὸν ἡ θεία λέγει γραφή, προσκεκόμικε δὲ ὑπὲρ ἡμων ἑαυτὸν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ θεῷ καὶ πατρί. Εἴ τις τοίνυν ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον ἡμῶν γεγενῆσθαι φησιν οὐκ αὐτὸν τὸν ἐκ θεοῦ λόγον, ὅτε γέγονε σὰρξ καὶ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ἰδικῶς ἄνθρωπον ἐκ γυναικός, ἢ εἴ τις λέγει καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ προσενεγκεῖν αὐτὸν τὴν προσφορὰν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ὑπὲρ μόνων ἡμῶν (οὐ γὰρ ἂν ἐδεήθη προσφορᾶς ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν), ἀνάθεμα ἔστω.

[11] Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι καὶ ἰδίαν αὐτοῦ τοῦ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγου, ἀλλ' ὡς ἑτέρου τινὸς παρ' αὐτὸν συνημμένου μὲν αὐτῷ κατὰ τὴν ἀξίαν ἢ γοῦν ὡς μόνην θείαν ἐνοίκησιν ἐσχηκότος, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ζωοποιόν, ὡς ἔφημεν, ὅτι γέγονεν ἰδία τοῦ λόγου τοῦ τὰ πάντα ζωογονεῖν ἰσχύοντος, ἀνάθεμα ἔστω.

[12] Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκὶ γεγονότα τε πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν, καθὸ ζωή τέ ἐστι καὶ ζωοποιὸς ὡς θεός, ἀνάθεμα ἔστω.

[8] Se uno osa dire che l'uomo assunto deve essere coadorato insieme col Dio Logos e insieme conglorificato e chiamato Dio, quasi che siano uno insieme con un altro (infatti il «con» impone di pensare sempre a qualcosa che viene aggiunto), e non piuttosto onora con una sola adorazione l'Emmanuele e gli applica una sola glorificazione, in quanto il Logos si è fatto carne, sia anatema.

[9] Se uno dice che il solo signore Gesù Cristo è stato glorificato dallo spirito, quasi che per tramite di quello si sia servito di una potenza estranea e da quello abbia ricevuto il potere di operare contro gli spiriti immondi e di realizzare i miracoli in favore degli uomini, e non dice piuttosto che è proprio suo lo Spirito per mezzo del quale ha anche operato i miracoli, sia anatema.

[10] La Sacra Scrittura dice che Cristo è diventato sommo
sacerdote e apostolo della nostra professione di fede ed ha offer- Ef3,1
to se stesso per noi a Dio Padre in profumo di soavità. Se perciò Ef5,2
uno afferma che non proprio il Logos nato da Dio è diventato sommo sacerdote e nostro apostolo, quando si è fatto carne e uomo come noi, ma quasi un altro oltre a questo, propriamente un uomo nato da donna, o se uno dice che egli ha presentato l'offerta anche per sé e non invece soltanto per noi (infatti non aveva bisogno di offerta colui che non conosceva peccato), sia anatema.

[11] Se uno non professa che la carne del Signore è vivificante e propria dello stesso Logos nato da Dio Padre, quasi che sia di un altro rispetto a questo, a lui unito secondo la dignità o che ha ricevuto soltanto l'inabitazione divina, e non afferma piuttosto – come abbiamo detto – che quella carne è vivificante perché è diventata la carne propria del Logos che ha forza di vivificare tutto, sia anatema.

[12] Se uno non professa che il Logos di Dio ha patito nella carne, è stato crocifisso nella carne, ha provato la morte nella carne e si è fatto primogenito dai morti, dato che in quanto Dio è vita e vivificatore, sia anatema.

PSEUDO-DIONIGI

(Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης)

Il cosiddetto *Corpus Areopagyticum* o *Dionysiacum*, sulla base dei dati forniti all'interno dell'opera dal suo misterioso autore, venne attribuito dagli inizi del VI secolo (periodo in cui cominciò a essere citato) e per tutto il Medioevo al Dionigi discepolo di Paolo, convertitosi in seguito alla predica sull'Areopago (*Atti* 17,34) e diventato, secondo la tradizione, primo vescovo di Atene.

Per il riconoscimento del carattere pseudoepigrafico della poderosa costruzione letteraria (sull'autenticità della quale in tanti secoli solo sporadicamente si erano sollevati dubbi) fu decisiva, in questo come in altri casi, la presa di posizione dell'umanista Lorenzo Valla.

Sono state quindi proposte varie attribuzioni: fra i nomi avanzati, Dionigi alessandrino, Basilio di Cesarea, i monofisiti Severo d'Antiochia e Pietro l'Ibero. Attualmente, abbandonata la speranza di un'identificazione precisa dell'autore, riscuote credito unanime la tesi proposta a partire dalla fine del XIX secolo, che individua il periodo di composizione negli anni compresi fra il 482 (emanazione dell'*Henotikon* da parte dell'imperatore Zenone) e l'inizio del VI secolo. Si nota una dipendenza dal linguaggio e dalla concettualizzazione del neoplatonico Proclo, forse nascosto dietro le spoglie del personaggio di Ieroteo, che l'autore del *Corpus* descrive come suo venerato maestro e condiscepolo dell'apostolo Paolo.

Riconoscibile anche l'influsso di Damascio, l'ultimo maestro della scuola ateniese: alcuni accenni alla liturgia siriaca fanno pensare a una origine dell'autore del *Corpus* da questa regione e a un successivo legame culturale con Atene.

L'intento dello Pseudo-Dionigi è quello di contrapporre alla visione filosofico-religiosa del neoplatonismo, che accoglieva sincretisticamente spunti cristiani, un neoplatonismo completamente cristianizzato nei contenuti essenziali (come l'affermazione chiara del rapporto di creazione fra Dio e gli esseri): ma l'esito corre spesso su un crinale sottile, data la stretta mutuazione del linguaggio tecnico degli autori pagani, specialmente, come abbiamo già accennato, quelli della linea neoplatonica post-plotiniana, che da Porfirio arriva a Proclo e a Damascio.

Le opere del *Corpus* sono le seguenti. La *Gerarchia celeste* tratta l'insieme delle intelligenze o virtù angeliche, organizzate, secondo la struttura ternaria caratteristica di tutto il pensiero dello Pseudo-Dionigi, in tre gradi gerarchici (triadi), ciascuno diviso in tre ordini. Ogni triade ha una sua funzione: la prima è illuminata direttamente da Dio, la seconda è mediatrice fra la prima e la terza, che è rivolta a trasmettere le rivelazioni agli uomini. Il mondo umano ha rivelazione del mondo celeste attraverso i simboli offerti dal visibile e, tramite l'imitazione di questo, giunge all'unione con Dio.

Gerarchia ecclesiastica: rappresenta per il mondo degli uomini la mediazione centrale per la conoscenza di Dio, ed è a immagine della mediazione celeste che essa riceve e comunica attraverso le tre funzioni della purificazione, illuminazione e iniziazione.

I nomi divini: è l'opera più lunga e impegnativa dello Pseudo-Dionigi, per la quale si segnala una particolare dipendenza dal *Parmenide* di Platone. Attraverso lo studio dei nomi divini Dio consente una sua conoscenza diretta, in modo proporzionato alle capacità umane. Sono spiegate le due vie di accesso a Dio, quella negativa (la più adatta per accostarsi all'assoluta trascendenza divina) e quella positiva.

Teologia mistica: è il trattato più breve e anche il più denso. Vi si presenta il concetto di tenebra mistica nella quale la percezione conoscitiva tace (per cui la conoscenza di Dio coincide con la sua ignoranza) e si aderisce di slancio, nell'assenza di parole e pensieri, a Dio che tutto trascende. Lo spunto biblico è fornito dall'incontro di Mosè con Dio sul Sinai, su cui tutta la teologia alessandrina, da Filone a Origene al Nisseno al Nazianzeno

si era esercitata: rispetto agli altri autori cristiani manca il riferimento simbolico alla mediazione di Cristo nell'incarnazione, che era stata simboleggiata dalla rupe, nella quale si nasconde Mosè al passaggio di Dio (*Es* 33, 21).

Le dieci *lettere*, poste dopo i quattro trattati, ne riprendono e chiariscono vari argomenti.

Decisivo fu l'influsso dello Pseudo-Dionigi sulla mistica e sul pensiero filosofico occidentale, per il tramite di Scoto Eriugena, che lo tradusse, e Cusano.

Cenni bibliografici. J. Miernowski, *Le dieu néant: théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Brill, Leiden 1998. R. Roques, *L'universo dionisiano: struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita,* Vita e Pensiero, Milano 1996. P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A commentary on the texts and an introduction to their influence*, Oxford University Press, New York - Oxford 1993. S. Lilla, *Introduzione allo studio dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita*, «Augustinianum» 22 (1982), 533-577. E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962.

Avvio alla lettura. Per comprendere il passo che presentiamo, tratto da *La Teologia mistica*, torniamo alla teologia affermativa, presentata dallo Pseudo-Dionigi nell'opera *I nomi divini*: data l'assoluta trascendenza di Dio, noi possiamo dire qualcosa di lui non quanto alla sua natura ma soltanto in quanto egli opera provvidenzialmente nel mondo, e i nomi con cui lo definiamo, Bene Luce Bello Amore, rilevano il vario modo con cui si esplica l'azione divina.

Con questa trattazione egli si esempla sulle sue fonti platoniche pagane, scavalcando la tradizione cristiana che aveva, sì, valorizzato i vari nomi divini per illustrare l'agire di Dio nel mondo, ma in esplicito riferimento a Cristo, mentre il Dio di Dionigi è Dio Trinità, con conseguente riduzione del significato dell'opera mediatrice di Cristo.

Ma la teologia affermativa è solo il momento iniziale dell'itinerario che conduce l'anima a Dio: le fa seguito la teologia negativa; e da ultimo l'unione mistica con Dio si realizza nelle tenebre, a significare, oltre la completa passività dell'anima, anche il carattere non cognitivo di tale unione.

Nel passo da noi proposto, tratto da *La Teologia mistica*, lo

Pseudo-Dionigi descrive, in forma riassuntiva, questo progressivo restringersi dello spazio concesso alla conoscenza discorsiva a mano a mano che l'anima s'innalza sempre più verso Dio, fino a conseguire nelle tenebre l'esperienza di quella ch'è stata definita la notte oscura dei sensi.

IV. Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὖσα οὔτε ἀνούσιός ἐστιν οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος οὔτε ἄνους· οὐδὲ σῶμά ἐστιν οὔτε σχῆμα, οὔτε εἶδος οὔτε ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ὄγκον ἔχει· οὐδε ἐν τόπῳ ἐστὶν οὔτε ὁρᾶται οὔτε ἐπαφὴν αἰσθητὴν ἔχει· οὐδὲ αἰσθάνεται οὔτε αἰσθητή ἐστιν· οὐδὲ ἀταξίαν ἔχει καὶ ταραχήν, ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν ἐνοχλουμένη, οὔτε ἀδύναμός ἐστιν, αἰσθητοῖς ὑποκειμένη συμπτώμασιν, οὔτε ἐν ἐνδείᾳ ἐστὶ φωτός· οὐδὲ ἀλλοίωσιν ἢ φθορὰν ἢ μερισμὸν ἢ στέρησιν ἢ ῥεῦσιν οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔχει.

V. Αὖθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχή ἐστιν οὔτε νοῦς, οὔτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει· οὐδὲ λόγος ἐστὶν οὔτε νόησις, οὔτε λέγεται οὔτε νοεῖται· οὔτε ἀριθμός ἐστιν οὔτε τάξις, οὔτε μέγεθος οὔτε σμικρότης, οὔτε ἰσότης οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης· οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται οὔτε ἡσυχίαν ἄγει· οὐδὲ ἔχει δύναμιν οὔτε δύναμίς ἐστιν οὔτε φῶς· οὔτε ζῇ οὔτε ζωή ἐστιν· οὔτε οὐσία ἐστὶν οὔτε αἰὼν οὔτε χρόνος· οὐδὲ ἐπαφή ἐστιν αὐτῆς νοητὴ οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθειά ἐστιν οὔτε βασιλεία οὔτε σοφία, οὔτε ἓν οὔτε ἑνότης, οὔτε θεότης ἢ ἀγαθότης· οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἱότης οὔτε πατρότης οὔτε ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδὲ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει, ᾗ αὐτή ἐστιν, οὔτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ᾗ ὄντα ἐστίν· οὔτε λόγος αὐτῆς ἐστιν οὔτε ὄνομα οὔτε γνῶσις· οὔτε σκότος ἐστὶν οὔτε φῶς, οὔτε πλάνη οὔτε ἀλήθεια· οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαίρεσις, ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν οὔτε τί-

La causa universale

IV. Diciamo dunque che la causa universale, superiore a tutte le cose, non è priva di essenza, di vita, di ragione, d'intelligenza; non è neppure un corpo, e non possiede né una figura, né una forma, né una qualità, né una quantità, né un peso; non si trova in nessun luogo, non è visibile, né può essere toccata materialmente; non ha sensazioni, né è oggetto di sensazioni, né disturbata da passioni materiali, né fa albergare in sé il disordine e la confusione; non è neppure priva di forza, come se fosse soggetta alle vicissitudini del mondo sensibile, né ha bisogno della luce; non ammette in sé né il cambiamento, né la corruzione, né la divisione, né la privazione, né lo scorrimento, né alcun'altra cosa sensibile; e non è neppure qualcuna di queste cose.

V. Procedendo quindi nella nostra ascesa diciamo che (la causa universale) non è né anima, né intelligenza, e non possiede né immaginazione, né opinione, né parola, né pensiero; che essa stessa non è né parola, né pensiero; e che non è oggetto né di discorso, né di pensiero. Non è né numero, né ordine, né grandezza, né piccolezza, né uguaglianza, né disuguaglianza, né somiglianza, né dissomiglianza; non sta ferma, né si muove, né rimane quieta, né possiede una forza, né è una forza; non è luce; non vive e non è vita; non è né essenza, né eternità, né tempo; non ammette neanche un contatto intellegibile; non è né scienza, né verità, né regno, né sapienza; non è né uno, né unità, né divinità, né bontà; non è neppure spirito, per quanto ne sappiamo; non è né figliolanza, né paternità, né qualcuna delle cose che possono essere conosciute da noi o da qualche altro essere; non è nessuno dei nonesseri e nessuno degli esseri, né gli esseri la conoscono in quanto esiste; e neppure essa conosce gli esseri in quanto esseri. A proposito di essa, non esistono né discorsi, né nomi, né conoscenza; non è né tenebra, né luce; né errore, né verità; non esistono affatto, a proposito di essa, né affermazioni, né negazioni: quando facciamo delle affermazioni o delle negazioni (a proposito delle realtà

θεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων.

(Περὶ μυστικῆς θεολογίας, IV-V)

che vengono) dopo di essa, noi non l'affermiamo, né la neghiamo. In effetti, la causa perfetta ed unitaria di tutte le cose è al disopra di ogni affermazione; e l'eccellenza di colui che è assolutamente staccato da tutto e al disopra di tutto è superiore ad ogni negazione.

ROMANO IL MELODE
(Ῥωμανός ὁ μελῳδός)

Di Romano, detto il Melòde per antonomasia, abbiamo le seguenti notizie provenienti dai Sinassari (raccolte a scopo liturgico di notizie storiche riguardanti la vita dei santi celebrati nella chiesa bizantina), alla data del 1 ottobre. Nato in Siria, a Emesa (attuale Homs) divenne diacono a Berito (Beirut). Sotto l'imperatore Anastasio si trasferì a Costantinopoli e fu assegnato alla chiesa della Vergine sita nel quartiere di Ciro. Devotissimo alla Madonna avrebbe avuto in sogno da lei il dono del canto. Da allora avrebbe composto circa mille contàci. Sulla base di questi scarni dati c'è stata a lungo incertezza circa l'arco cronologico della vita di Romano, considerato che gli imperatori di nome Anastasio sono due, uno regnante a cavallo fra V e VI secolo, e l'altro all'inizio dell'VIII. Nuovi elementi forniti all'inizio del secolo da ritrovamenti papiracei e dal confronto con gli inni stessi del Melòde hanno chiarito che l'imperatore in questione è il primo, che regnò dal 491 al 518. Di conseguenza Romano dovrebbe essere nato intorno al 490. Era ancora vivo nel 551 o nel 555, anni in cui si verificarono terremoti, perché in un suo inno vi si fa allusione.

Degli 85 contàci conservati dai mss, una sessantina sono considerati autentici. Il contàcio (κοντάκιον), termine che indica un piccolo *volumen,* è un genere di inno ecclesiastico, di cui uno dei primi esempi è l'Acatisto, che sorse nel V secolo, probabilmente in Siria. È quindi assai verosimile che Romano sia giunto a Costantinopoli già pratico del genere da lui portato a perfezione.

La metrica del contacio non è più quantitativa, come nella poesia classica, ma tonica, in quanto è fondata sulle leggi metriche dell'isosillabismo e dell'omotonia, cioè su un determinato numero di sillabe e accenti. In questo modo il verso viene facilmente a

corrispondere a una base melodica detta irmo. L'irmo poteva essere composto appositamente per un determinato contacio (in questo caso detto idiómele) oppure essere scelto fra quelli già in uso. La struttura del contacio, nell'assetto datole da Romano, prevede un proemio (cuculio) o più, con un irmo distinto da quello delle successive strofe (dette οἶκοι, forse un calco diretto dal siriaco *baithô*, che significa stanza e strofa) di numero variabile fra 11 e 40. Il proemio contiene il ritornello che è ripreso alla fine di ogni strofa: l'ultima presenta una preghiera. Altro elemento formale del contacio è l'acrostico, un tratto caratteristico della poesia semitica: si forma riunendo in successione le lettere d'inizio di ciascuna strofa (il proemio quindi è escluso). L'acrostico preferito da Romano è τοῦ ταπεινοῦ Ρωμανοῦ («del misero Romano»): da ciò si deduce che la maggior parte dei suoi contaci sono di 18 strofe (corrispondenti al numero delle lettere che compongono l'acrostico).

La fonte di ispirazione principale di Romano è la Scrittura: i personaggi dell'AT sono considerati come esempi di virtù o come prefigurazioni del NT, secondo la tradizione esegetica antiochena, dalla quale Romano è influenzato. La sua esposizione teologica è nella linea della piena ortodossia postcalcedonese e giustinianea.

Romano predica poeticamente, ammaestrando i fedeli con la partecipazione autenticamente emotiva creata dal canto: al centro della sua ispirazione si collocano l'economia salvifica e la pietà mariana. A volte questi due temi si uniscono felicemente come nell'inno XVIII (ed. Grosdidier de Matons, SCh 110, Paris 1965) sulle nozze di Cana, dove il piano salvifico è via via illustrato nel dispiegarsi del dialogo tra madre e figlio, che prende l'avvio dalla domanda della prima: «come puoi attendere il tempo, se tu stesso hai stabilito gli intervalli del tempo?». Ma Romano è abile anche nel tratteggiare situazioni drammatiche come nell'inno XXXIII (ed. Grosdidier de Matons, SCh 128, Paris 1967) nel quale il poeta apostrofa direttamente e ripetutamente Giuda, mettendogli davanti tutto l'orrore del tradimento perpetrato, o come nell'inno XXXVIII (ed. Grosdidier de Matons, SCh 128, Paris 1967) sul trionfo della croce, in cui i due protagonisti, l'Ade e il diavolo si rinfacciano reciprocamente la disfatta.

Cenni bibliografici. J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance,* Beauchesne, Paris 1977. Grosdidier è anche l'editore più recente di Romano: nn. 99 (1964); 110 (1965); 114 (1965); 128 (1967) Sources Chrétiennes. *Romano il Melòde. Inni,* Introd. Trad. e note a cura di G. Gharib (Letture cristiane delle origini 13/Testi), Paoline, Roma 1981.

AVVIO ALLA LETTURA. Il contacio (numero XXXV nella recente edizione di Grosdidier de Matons, SCh 128, Paris 1967) che potrebbe chiamarsi «dell'Addolorata» o «pianto di Maria ai piedi della croce» è il più conosciuto degli inni di Romano. Si tratta di un drammatico dialogo fra madre e figlio, un motivo che sarà ripreso dalla letteratura religiosa di tutti i tempi.

Gli elementi dell'azione sono tratti dal vangelo di Luca (23, 27-31) e da quello di Giovanni (19, 25-27). La madre non si dà pace perché non capisce come il figlio, che durante la vita ha risuscitato morti e sanato malati, debba ora morire per la salvezza di Adamo.

I fedeli si immedesimano nel dramma di Maria e con lei vengono istruiti da Cristo crocifisso a comprendere il senso della sua passione. La progressiva comprensione della madre è segnalata dal numero decrescente dei suoi interventi fino a che il figlio non ha l'ultima parola. L'inno è idiomele. L'acrostico è quello preferito da Romano: τοῦ ταπ[ε]ινοῦ Ρωμανοῦ. Il ritornello è semplice ed efficace: ὁ υἱὸς καὶ θεός μου (figlio mio e mio Dio). Siccome non possiamo riportare tutto il lungo inno, ma solo la parte centrale, nella quale Cristo crocifisso spiega il perché della sua morte, diamo la sintesi delle altre strofe.

Nelle prime tre strofe parla Maria: ella non si dà ragione del brusco mutamento delle sorti del figlio: poco prima, al suo ingresso a Gerusalemme, i fanciulli lo applaudivano, le vie venivano ricoperte di palme. Ora nessuno si duole della sua ingiusta morte: Pietro e Tommaso lo hanno abbandonato: «Ma tu solo per tutti / muori solo, o figliuolo, / perché tutti salvasti, / perché tutti amasti, / o mio figlio e mio Dio!» (strofa 3). Nelle strofe 4, 5 e 6 Gesù le risponde che la passione è necessaria per salvare Adamo e a questo scopo è stata preordinata la sua incarnazione: «Perché essendo Verbo in te / mi sono fatto carne: / in questa carne io soffro /

e in questa anche salvo» (strofa 6). Segue la parte riportata nel testo, cioè le strofe 7-10. In seguito (strofa 11) la madre chiede se lo vedrà di nuovo. Gesù (strofa 12) le promette che sarà la prima a vederlo risorto (secondo la credenza della tradizione orientale). Seguono nuove esortazioni di Gesù alla madre (strofe 13-14). La madre allora chiede (strofa 15) di poter essere con lui nella sofferenza. Gesù le prospetta gli sconvolgimenti del cosmo che l'atterriranno (strofa 16) e infine la madre cede, riaffermando la sua fiducia nel figlio e Dio (strofa 17).

7. «Ἰδού, φησι, τέκνον,
ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν μου
τὸν κλαυθμὸν ἀποσοβῶ·
τὴν καρδίαν μου συντρίβω
ἐπὶ πλεῖον·
ἀλλ' οὐ δύναται σιγᾶν
ὁ λογισμός μου.
Τί μοι λέγεις, σπλάγχνον·
"εἰ μὴ θάνω, ὁ Ἀδὰμ
οὐχ ὑγιαίνει;"
καὶ μὴν ἄνευ πάθους,
ἐθεράπευσας πολλούς·
λεπρὸν γὰρ καθῆρας
καὶ οὐκ ἤλγησας οὐδέν,
ἀλλ' ἠβουλήθης·
παράλυτον σφίγξας
οὐ κατεπονήθης·
πῆρον πάλιν λόγῳ
ὀμματώσας, ἀγαθέ,
ἀπαθὴς μεμένηκας,
ὁ υἱὸς καὶ θεός μου.

8. Νεκροὺς ἀναστήσας
νεκρὸς οὐκ ἐγένου
οὐδ' ἐτέθης ἐν ταφῇ,
υἱέ μου ‹καὶ› ζωή μου·
πῶς οὖν λέγεις·
"εἰ μὴ πάθω, ὁ Ἀδὰμ
οὐχ ὑγιαίνει;"
κέλευσον, σωτήρ μου,
καὶ ἐγείρεται εὐθὺς
κλίνην βαστάζων.
Εἰ δὲ καὶ ἐν τάφῳ
κατεχώσθη ὁ Ἀδάμ,

Maria ai piedi della croce

7. «Ecco – gli risponde – o figlio,
sugli occhi miei
io trattengo il pianto;
e fo forza al mio cuore
ancora di più:
ma non può tacere
la mia ragione.
Perché mi dici, o mie viscere:
"Se io non muoio Adamo
non ha salute?",
invero anche senza patire
tu sanasti molti:
il lebbroso mondasti
e nulla soffristi,
ma solo ti bastò il volere;
il paralitico rinvigorendo
non durasti fatica;
e il cieco con una parola
facendo vedere, o Buono,
rimanesti senza dolore,
o mio figlio e mio Dio!

8. Risuscitando i morti
non soggiacesti a morte,
né fosti posto in sepolcro,
o mio figlio, o mia vita!
Perché dunque dici:
"Se non soffro, Adamo
non può avere salute?"
Comanda, o mio Salvatore,
e subito si risveglierà
portando il suo letto;
che se anche nella tomba
fu tumulato Adamo,

ὡς Λάζαρον τάφου
διανέστησας φωνῇ,
οὕτως καὶ τοῦτον·
δουλεύει σοι πάντα
ὡς πλάστῃ τῶν πάντων.
Τί οὖν τρέχεις, τέκνον;
μὴ ἐπείγου πρὸς σφαγήν·
μὴ φιλῇς τὸν θάνατον,
ὁ υἱὸς καὶ θεός μου».

9. «Οὐκ οἶδας, ὦ μῆτερ,
οὐκ οἶδας ὃ λέγω·
διὸ ἄνοιξον τὸν νοῦν
καὶ εἰσοίκισον τὸ ῥῆμα
ὃ ἀκούεις,
καὶ αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν
νόει ἃ λέγω·
οὗτος ὃν προεῖπον,
ὁ ταλαίπωρος Ἀδάμ,
ὁ ἀῤῥωστήσας
οὐ μόνον τὸ σῶμα,
ἀλλὰ γὰρ καὶ τὴν ψυχὴν
ἐνόσησε θέλων·
οὐ γὰρ ἤκουσεν ἐμοῦ
καὶ κινδυνεύει.
Γνωρίζεις ὃ λέγω·
μὴ κλαύσῃς οὖν, μῆτερ·
μᾶλλον τοῦτο λέξον·
τὸν Ἀδὰμ ἐλέησον
καὶ τὴν Εὔαν οἴκτειρον,
ὁ υἱὸς καὶ θεός μου.

10. Ὑπὸ ἀσωτίας,
ὑπ' ἀδηφαγίας
ἀῤῥωστήσας ὁ Ἀδὰμ
κατηνέχθη ἕως ᾅδου
κατωτάτου,
καὶ ἐκεῖ τὸν τῆς ψυχῆς

come Lazzaro dalla tomba
facesti sorgere colla tua voce,
così farai risorgere anch'esso;
tutte le cose servono a te
come al Creatore di ogni cosa.
Perché dunque corri, o figliuolo?
non ti affrettare incontro alla strage!
non amare la morte,
o mio figlio, o mio Dio!».

9. «Tu non sai, o Madre,
tu non sai quel che io dico!
Apri dunque la mente
ed accogli il mio detto
che odi,
e tu stessa in te stessa
rifletti a quello che io dico:
Costui di cui prima ho detto,
l'infelice Adamo
che è malato,
non solo nel corpo
ma anche nell'anima
è malato, e volle esserlo,
perché non m'ha ascoltato
e andò incontro al pericolo.
Tu comprendi quello che io dico;
non piangere dunque, o Madre;
ma piuttosto di' così:
"Abbi pietà di Adamo
abbi compassione di Eva,
o mio figlio e mio Dio!"

10. Per l'incontinenza
e per la gola
ammalatosi Adamo
precipitò giù
nel più profondo dell'Ade
ed ivi della sua anima

πόνον δακρύει.
Εὔα δὲ ἡ τοῦτον
ἐκδιδάξασα ποτὲ
τὴν ἀταξίαν
σὺν τούτῳ στενάζει·
σὺν αὐτῷ γὰρ ἀῤῥωστεῖ,
νὰ μάθωσιν ἅμα
τοῦ φυλάττειν ἰατροῦ
παραγγελίαν·
συνῆκας κἂν ἄρτι;
ἐπέγνως ἃ εἶπον;
πάλιν, μῆτηρ, κράξον·
τῷ Ἀδὰμ εἰ συγχωρεῖς
καὶ τῇ Εὔᾳ σύγγνωθι,
ὁ υἱὸς καὶ θεός μου».

(Κοντάκιον, XXXV, 7-10)

piange il travaglio.
Ed Eva che a lui
una volta insegnò
la ribellione,
geme con lui
ed è malata con lui,
affinché imparino assieme
a osservare del medico
i precetti.
Hai ora capito?
comprendi ciò che ho detto?
di nuovo, madre, grida:
“Se tu perdoni ad Adamo
anche ad Eva perdona,
o mio figlio e mio Dio!”».

MASSIMO IL CONFESSORE

(Μάξιμος ὁ ὁμολογητής)

La ricostruzione biografica tradizionale si basa su una *Vita* greca di tono agiografico, che è compilazione del X secolo. Nel 1973 è stata pubblicata una sua *Vita* in lingua siriaca di poco posteriore ai fatti narrati: l'autore, Giorgio di Rešáina, di fede monotelita, è un fiero avversario di Massimo, ma sembra offrire dettagli autentici sulla di lui famiglia e su eventi altrimenti ignoti, una volta che si siano saputi sceverare gli elementi topici negativi dovuti all'ottica sfavorevole della narrazione. Massimo dunque nacque a Hesfin sul Golan intorno al 580 da un samaritano che si trovava in viaggio in Palestina e da una schiava persiana e venne chiamato Moschion. Orfano, a dieci anni fu affidato a Pantaleone, abate del monastero di S. Charitone; da lui fu chiamato Massimo e cominciò a studiare Origene.

Le tappe della penetrazione persiana lo avrebbero costretto a varie fughe: nel 614 da Gerusalemme passò a Cizico, vicino a Costantinopoli, nel monastero di San Giorgio, e lì entrò in relazione con la corte imperiale.

Poi, intorno al 626, la partenza per l'Africa, a seguito dell'invasione di Persiani e Avari. Al sorgere del monoergetismo e del monotelismo, Massimo iniziò quella vivace opposizione con gli scritti e con l'attività ecclesiastica che caratterizzò la sua restante vita e gli meritò, per la prova finale, il titolo di Confessore.

Nel 645 a Cartagine egli vince Pirro, che era stato (fino al 641) il successore del patriarca Sergio sulla cattedra di Costantinopoli, in una pubblica disputa (di cui ci è rimasta la trascrizione) alla presenza di vescovi e personalità varie fra le quali il governatore d'Africa Gregorio. Al termine, sia Massimo che Pirro si recarono a Roma, dove Pirro abiurò (per poco tempo) il monotelismo, e si

aprì per Massimo, di concerto con papa Martino I, una nuova fase dell'azione in difesa della dottrina delle due volontà in Cristo. Nonostante che la promulgazione dell'editto *Typos* (647) da parte di Costante II avesse proibito ulteriori discussioni in merito, Massimo giocò un ruolo notevole nel sinodo Lateranense del 649 dove il monotelismo venne respinto.

Nel 653 l'esarca Teodoro Calliopa arrestò papa Martino e lo fece condurre a Costantinopoli: lì venne condannato all'esilio in Tracia, dove morì due anni dopo. Contemporaneamente anche Massimo fu arrestato e processato. Dopo due periodi di esilio e il fallimento dei tentativi di accordo, nel 662 venne nuovamente processato, insieme coi due Anastasi, il suo discepolo e l'apocrisario. Tutti quanti vennero condannati e sottoposti a flagellazione, al taglio della lingua e della mano destra (gli strumenti della loro opposizione all'editto imperiale), infine esiliati sul Mar Nero. Lì Massimo morì il 13 agosto di quell'anno.

Opere di Massimo. Il *Liber asceticus,* indirizzato a Elpidio insieme ai *Capita de caritate,* è uno dei più bei prodotti della letteratura ascetica di tutti i tempi, risalente al periodo trascorso a Cizico. È un dialogo sulla vita ascetica fra un giovane monaco e un anziano.

Lo sguardo di Massimo è cristocentrico: il primo problema posto dal giovane riguarda il perché dell'incarnazione del Verbo. Individuatone lo scopo nella salvezza dell'umanità, si passa a descrivere quale deve essere la risposta d'amore dell'uomo. L'ascesi non è che un mezzo per dimostrare a Dio questo amore. I *Capita de caritate* si dividono in quattro centurie (come i vangeli).

Assumendo il linguaggio evagriano, ma modificandone gli schemi, Massimo pone al centro il tema dell'amore verso cui tutta l'attività umana deve convergere. Gli *Ambigua ad Iohannem* appartengono al genere delle *quaestiones et responsiones:* vi sono spiegati passi oscuri di Gregorio Nazianzeno su richiesta del vescovo Giovanni di Cizico. Seguono gli *Ambigua ad Thomam* su cinque passi del Nazianzeno e uno dello Pseudo-Dionigi, e l'*Epistula secunda ad Thomam.* Anche le *Quaestiones ad Thalassium* rientrano nello stesso genere: questa volta Massimo parte da una serie di passi difficili della Scrittura inviati da Talassio per riceverne spiegazione e si impegna in una profonda riflessione critica sull'origenismo.

Questo blocco di opere risale al primo periodo africano, ed è precedente all'impegno pieno in senso antimonotelita. In centurie sono suddivisi i *Capita theologica et oeconomica* che dipendono come contenuti dagli *Ambigua* e dalle *Quaestiones ad Thalassium*.

Il pensiero di Origene è anche qui profondamente rimeditato, insieme con spunti evagriani (per l'ascesi) e dello Pseudo-Dionigi (per le due teologie negativa e positiva e per i rapporti fra realtà sensibili e intellegibili). Da segnalare gli *Opuscula theologica et polemica,* la *Mystagogia* e gli *Scholia in Corpus Areopagyticum,* che vennero tradotti in latino da Anastasio Bibliotecario, ma nei quali bisogna sceverare il materiale effettivo di Massimo.

L'importanza e il fascino del pensiero di Massimo sono stati meglio compresi dalla critica a partire dalla riscoperta fattane da H. Urs von Balthasar che lo considera il maggior teologo del VII secolo. Gli vengono riconosciute penetrazione e capacità di sintesi originale a livello filosofico (egli utilizza Aristotele accanto al platonismo) e teologico, nel quale campo è erede della grande tradizione alessandrina di Origene, di Evagrio, del Nisseno e dello Pseudo-Dionigi.

Il suo pensiero costituisce uno dei fondamenti della filosofia medievale in Occidente, per il tramite di Scoto Eriugena che fu influenzato, oltre che dallo Pseudo-Dionigi e dal Nisseno, in modo decisivo proprio da Massimo: di lui Scoto tradusse (862-864) gli *Ambigua ad Iohannem* e le *Quaestiones ad Thalassium,* su suggerimento indiretto di Anastasio Bibliotecario trasmessogli dal re Carlo il Calvo.

Cenni bibliografici. J.-C. LARCHET, *Maxime le Confesseur médiator entre l'Orient et l'Occident*, Cerf, Paris 1998. P.M. BLOWERS, *Exegesis and spiritual pedagogy in Maximus the Confessor: an investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1991. M.L. GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso,* introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1987.

AVVIO ALLA LETTURA. Dalle *Questioni per Talassio* si propone un brano di puro gusto esegetico alessandrino nell'investigazione dei significati allegorici del sangue e della carne del Verbo, di cui

Giovanni (6, 53 ss.) ordina di mangiare e bere: il simbolismo si impernia tutto intorno alla capacità di conoscenza spirituale che il cristiano acquisisce grazie all'insegnamento del Verbo, mentre non viene per nulla menzionato il significato eucaristico dell'espressione «bere il sangue».

XXXV. Ἐπειδὴ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ οὐ μόνον σάρξ, ἀλλὰ καὶ αἷμα καὶ ὀστᾶ· καὶ κελευόμεθα ἐσθίειν μὲν τὴν σάρκα, πίνειν δὲ τὸ αἷμα, μὴ συντρίβειν δὲ τὰ ὀστᾶ, παρακαλῶ μαθεῖν, τίς ἡ τριμερὴς αὕτη τοῦ ἀρθρωπισθέντος Λόγου δύναμις;

Ἀπόκρισις. Εἰς οὐσίαν ἐλθεῖν βουληθεὶς ὡς οἶδεν αὐτὸς ὁ ὑπερούσιος Λόγος καὶ πάντων τῶν ὄντων δημιουργὸς, τοὺς τῶν ὄντων πάντων τῶν φαινομένων καὶ νοουμένων, μετὰ τῶν ἀκαταλήπτων τῆς οἰκείας θεότητος νοημάτων, φυσικοὺς ἐπιφέρεται λόγους· ὧν, τῶν μὲν νοητῶν οἱ λόγοι, εἶεν τὸ αἷμα τοῦ Λόγου· τῶν δὲ αἰσθητῶν οἱ λόγοι, ἡ φαινομένη Λόγου ἔστω σάρξ.

Ἐπειδὴ τοίνυν, καὶ τῶν ἐν τοῖς φαινομένοις, καὶ τῶν ἐν τοῖς νοουμένοις πνευματικῶν λόγον ὑπάρχει διδάσκαλος ὁ Λόγος· πρεπόντως καὶ κατὰ λόγον δίδωσι τοῖς ἀξίοις, ὡς σάρκα φαγεῖν, τὴν ἐν τοῖς λόγοις τῶν ὁρωμένων ἐπιστήμην· καὶ ὡς αἷμα πίνειν, τὴν ἐν τοῖς λόγοις τῶν νοουμένων γνῶσιν· οὓς καὶ ἡ Σοφία διὰ τοῦ κρατῆρος, καὶ τῶν θυμάτων πόῤῥωθεν μυστικῶς διὰ τῶν Παροιμιῶν ἡτοιμάσατο. Τὰ δὲ ὀστᾶ, τουτέστι τοὺς ὑπὲρ νόησιν περὶ Θεότητος λόγους, πάσῃ γενητῇ φύσει κατὰ τὸ ἴσον ἀπείρως ἀπέχοντας, οὐ δίδωσιν· οὐκ ἐχούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως κατά τινα δύναμιν πρὸς τούτους τὴν ἐπιδεχομένην σχέσιν. Καὶ πάλιν, σὰρξ ἐστι τοῦ Λόγου, ἡ ἀληθὴς ἀρετή· αἷμα δὲ, ἡ ἄπταιστος γνῶσις· ὀστᾶ δὲ, ἡ ἀπόῤῥητος θεολογία. Τρόπον γὰρ αἵματος, κατ' εἶδος εἰς σάρκα μεταβαλλομένου, καὶ ἡ γνῶσις διὰ τῆς πρακτικῆς, εἰς ἀρετὴν μεταπλάττεται· καὶ ὀστέων δίκην συστατικῶν αἵματος καὶ σαρκὸς, καὶ οἱ πάσης ἐπέκεινα νοήσεως περὶ θεότητος λόγοι τοῖς οὖσιν ἐνυπάρχοντες, τὰς τῶν ὄντων ἀγνώστως καὶ ποιοῦσι, καὶ πρὸς τὸ εἶναι συνέχουσιν, οὐσίας· καὶ πᾶσαν γνῶσιν, καὶ πᾶσαν ἀρετὴν συνιστῶσιν.

Εἰ δὲ καὶ τοὺς περὶ κρίσεως καὶ προνοίας λόγους εἶναι τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα, ὡς πάντως ποτὲ βρωθησομένους καὶ ποθησομένους· τοὺς δὲ τούτοις ἐγκεκρυμμένους ἀῤῥήτους περὶ θεότητος λόγους ὀστᾶ φήσειέ τις, οὐκ ἔξω βέβηκεν, ὡς οἶμαι, τοῦ εἰκότος.

Perché il Verbo si fa carne

XXXV. «*Questione.* Poiché il Verbo divenne carne e non soltanto carne, ma anche sangue e ossa, e ci viene ordinato di mangiare la carne, di bere il sangue, e di non spezzare le ossa, chiedo di sapere che cosa sia questa triplice potenza del Verbo incarnato». *Gv* 6,53 ss. *Ger* 19,36

«*Risposta.* Il Verbo soprasostanziale e creatore di tutti gli esseri, volendo pervenire alla sostanza nel modo che egli stesso ben conosce, recò i principi naturali di tutti gli esseri visibili e intelligibili insieme con le nozioni incomprensibili della propria divinità: e di questi, i principi degli esseri intelligibili siano il sangue del Verbo, quelli degli esseri sensibili la carne visibile del Verbo.

Poiché dunque il Verbo è maestro dei principi spirituali presenti negli esseri visibili e in quelli intelligibili, convenientemente e giustamente offre a coloro che ne sono degni come carne da mangiare la scienza che si trova nei principi degli esseri visibili, e dà come sangue da bere la conoscenza che si trova nei principi degli esseri intelligibili, principi che la Sapienza da lungo tempo preparò misticamente con il cratere e le vittime secondo i Proverbi; *Prv* 9,2
al contrario non offre le ossa, cioè i principi intorno alla divinità superiori all'intelletto, infinitamente lontani in modo uguale da ogni natura creata, dal momento che la natura degli esseri non possiede per nessuna facoltà la condizione adatta ad accoglierli. Inoltre carne del Verbo è la vera virtù, sangue la conoscenza infallibile, ossa la scienza di Dio ineffabile. Infatti come il sangue che si trasforma all'aspetto in carne, anche la conoscenza mediante l'attività pratica si tramuta in virtù; e come le ossa che fondono insieme carne e sangue, anche i principi intorno alla divinità che si trovano negli esseri, al di sopra di ogni nozione, formano e conservano all'essere in modo sconosciuto le sostanze degli esseri e fanno sussistere ogni conoscenza e ogni virtù.

Se poi qualcuno dicesse che i principi intorno al giudizio e alla provvidenza sono la carne e il sangue, destinati a essere un giorno completamente mangiati e bevuti, e ossa i principi ineffabili intorno alla divinità nascosti in essi, non si è allontanato, come io ritengo, dal verosimile.

Τυχὸν δὲ σάρξ ἐστι πάλιν τοῦ Λόγου, καὶ ἡ τῆς φύσεως τελεία πρὸς ἑαυτὴν δι' ἀρετῆς καὶ γνώσεως ἐπάνοδος καὶ ἀποκατάστασις· αἷμα δὲ, ἡ ταύτην πρὸς τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι χάριτι συνέχειν μέλλουσα θέωσις· ὀστᾶ δὲ, αὐτὴν ἡ πρὸς τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι διὰ θεώσεως συνέχουσα τὴν φύσιν ἄγνωστος δύναμις.

Εἰ δὲ καὶ τὸ λεπτότερον εἴποι της, ὅτι σάρξ ἐστιν ἡ διὰ τῶν ἀρετῶν ἑκούσιος νέκρωσις· αἷμα δὲ, ἡ κατὰ περίστασιν ὑπὲρ τῆς ἀληθείας διὰ τοῦ θανάτου τελείωσις· ὀστᾶ δὲ, τοὺς πρώτους ἡμῖν ἀνεφίκτους περὶ Θεότητος λόγους, καλῶς καὶ οὗτος ἔφη, καὶ τῆς πρεπούσης ἐννοίας οὐδαμῶς διαπέπτωκεν.

(Πρὸς Θαλάσσιον περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας γραφῆς, ἐρώτησις, XXXV)

Forse poi carne del Verbo è il perfetto ritorno e la restaurazione in se stessa della natura mediante virtù e conoscenza; sangue la divinizzazione destinata a unirla per grazia alla beatitudine eterna; ossa la stessa inconoscibile potenza che mediante la divinizzazione unisce la natura alla beatitudine eterna.

Se poi qualcuno più sottilmente ancora dicesse che carne è la mortificazione spontanea mediante le virtù, sangue il compimento mediante la morte a causa di avversità subite per la verità, ossa i principi primi per noi irraggiungibili intorno alla divinità, anche costui avrebbe detto bene e non avrebbe in alcun modo errato rispetto al significato conveniente».

AUTORI
DI LINGUA LATINA

ATTI DEI MARTIRI DI SCILI
(Acta Martyrum Scilitanorum)

Ottimo esempio di *Atti* giudiziari nonché il più antico testo cristiano in lingua latina a nostra disposizione. Sono il resoconto abbreviato dell'interrogatorio, avvenuto a Cartagine a opera del proconsole Vegellio Saturnino, di dodici martiri del villaggio non meglio identificato di Scili, in Numidia. L'ignoto redattore fa seguire la notizia dell'esecuzione, il 17 luglio 180. Secondo Tertulliano (*Scap.* 3, 4) Saturnino fu il primo persecutore dei cristiani in Africa. Effettivamente da una serie di fonti si ha notizia che negli ultimi anni dell'imperatore Marco Aurelio (qui siamo nei primi mesi dell'impero del figlio Commodo) ci fu un atteggiamento più ostile delle autorità verso i cristiani, non si sa se per un nuovo indirizzo legislativo. In questi *Atti*, però, la procedura sembra essere ancora quella stabilita da Traiano. Pur nella brevità del testo, si fa notare l'atteggiamento equilibrato di Saturnino, che vorrebbe evitare la condanna, ma, da magistrato romano, sente come incomprensibile e pericoloso per lo stato il rifiuto dei martiri di giurare sul genio dell'imperatore.

Cenni bibliografici. F. Ruggiero, *Atti dei Martiri Scillitani*, Atti dell'Accad. Naz. dei Lincei, Roma 1991. G. Lanata, *Gli Atti dei martiri come documenti processuali*, Giuffré, Milano 1973. *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550* sous la direction de G. Philippart (Corpus Christianorum, Hagiographies, I), vol. I, Brepols, Turnhout 1994.

Avvio alla lettura. Per Saturnino vale l'identificazione fra la sfera religiosa e quella politico-civile. «Il culto del sovrano è una forma semplicissima di religione: nel compimento degli atti del giuramento per il genio dell'imperatore e della supplica per la sua *salus* si riassume l'adesione alla *civitas Romana* e al *mos maiorum*, cioè a quel culto

religioso antico e tradizionale di cui va celebrata l'ininterrotta validità, perché su di essa si fonda l'edificio statale» (Ruggiero). Fra le nobili risposte dei cristiani processati si fa notare quella di Donata che, rielaborando il detto evangelico, sintetizza limpidamente la distinzione fra sfera religiosa e sfera politica, propugnata dai cristiani in quel momento storico, a scopo difensivo.

[1] Praesente bis et Condiano consulibus, XVI kalendas augustas, Kartagine in secretario inpositis Sperato, Nartzalo et Cittino, Donata, Secunda, Vestia, Saturninus proconsul dixit: «Potestis indulgentiam domini nostri imperatoris promereri, si ad bonam mentem redeatis». [2] Speratus dixit: «Numquam malefecimus, iniquitati nullam operam praebuimus; numquam malediximus, sed male accepti gratias egimus; propter quod imperatorem nostrum observamus». [3] Saturninus proconsul dixit: «Et nos religiosi sumus, et simplex est religio nostra, et iuramus per genium domini nostri imperatoris, et pro salute eius supplicamus, quod et vos quoque facere debetis». [4] Speratus dixit: «Si tranquillas praebueris aures tuas, dico mysterium simplicitatis». [5] Saturninus dixit: «Initianti tibi mala de sacris nostris aures non praebebo; sed potius iura per genium domini nostri imperatoris». [6] Speratus dixit: «Ego imperium huius seculi non cognosco; sed magis illi deo servio, quem nemo hominum vidit nec videre his oculis potest. Furtum non feci; sed siquid emero teloneum reddo; quia cognosco dominum meum, regem regum et imperatorem omnium gentium». [7] Saturninus proconsul dixit ceteris: «Desinite huius esse persuasionis». Speratus dixit: «Mala est persuasio homicidium facere, falsum testimonium dicere». [8] Saturninus proconsul dixit: «Nolite huius dementiae esse participes». Cittinus dixit: «Nos non habemus alium quem timeamus, nisi Dominum Deum nostrum qui est in caelis». [9] Donata dixit: «Honorem Caesari quasi Caesari; timorem autem Deo». Vestia dixit: «Christiana sum». Secunda dixit: «Quod sum, ipsud volo esse». [10] Saturninus proconsul Sperato dixit: «Perseveras christianus?». Speratus dixit: «Christianus sum»; et cum eo omnes consenserunt. [11] Saturninus proconsul dixit: «Numquid ad deliberandum spatium vultis?». Speratus dixit: «In re tam iusta nulla est deliberatio». [12] Saturninus proconsul dixit: «Quae sunt res in capsa vestra?». Speratus dixit: «Libri et epistulae Pauli viri iusti». [13] Saturninus proconsul dixit: «Moram XXX

[1] Sotto il consolato di Presente (per la seconda volta) e Condiano, il diciassette luglio, a Cartagine, Sperato, Narzalo e Cittino, Donata, Seconda, Vestia[1] furono condotti in giudizio nell'ufficio del governatore; il proconsole Saturnino disse: «Potete ottenere il perdono dell'imperatore signor nostro, se vi ravvedete». [2] Sperato disse: «Non abbiamo mai fatto nulla di male, mai ci siamo dedicati all'iniquità; non abbiamo mai insultato nessuno, bensì ringraziato chi ci maltrattava: perché noi obbediamo al nostro imperatore». [3] Il proconsole Saturnino disse: «Anche noi abbiamo una religione, e la nostra è una religione semplice: giuriamo sul genio dell'imperatore signor nostro e facciamo sacrifici per la sua salute: proprio quello che dovete fare anche voi». [4] Sperato disse: «Se mi porgi ascolto in tutta serenità, ti svelerò il mistero della vera semplicità». [5] Saturnino disse: «Se cominci a parlar male dei nostri sacri riti, io non ti ascolto. Tu, piuttosto, giura sul genio dell'imperatore signor nostro». [6] Sperato disse: «Io non conosco autorità supreme in questo mondo: servo piuttosto quel Dio che nessun uomo ha visto né può vedere coi suoi occhi. Io non ho rubato nulla, pago una tassa ogni volta che acquisto qualcosa, poiché io conosco il mio Signore, re dei re e imperatore di tutte le nazioni». [7] Il proconsole Saturnino disse agli altri: «Rinnegate questo credo». Sperato disse: «Cattivo è solo quel credo che porta all'omicidio o a dir falsa testimonianza». [8] Il proconsole Saturnino disse: «Cessate di condividere la follia di costui». Cittino disse: «Non temiamo nessun altro all'infuori del Signore Dio nostro che è nei cieli». [9] Donata disse: «Onore a Cesare in quanto Cesare, ma timore solo verso Dio». Vestia disse: «Sono cristiana». Seconda disse: «Voglio essere ciò che sono». [10] Il proconsole Saturnino disse a Sperato: «Persisti nel dirti cristiano?». Sperato disse: «Sono cristiano», e tutti si unirono alle sue parole. [11] Il proconsole Saturnino disse: «Volete del tempo per decidere?». Sperato disse: «Su una questione tanto semplice dal punto di vista giuridico, non c'è bisogno di decidere». [12] Il proconsole Saturnino disse: «Cosa avete nella vostra cassetta?». Sperato disse: «I libri con le epistole di Paolo, un uomo giusto». [13] Il proconsole Saturnino disse: «Avete trenta giorni di

[1] Qui sono nominati solo sei cristiani imputati, mentre alla fine diventano dodici. Non è chiaro se siano stati aggiunti alla fine nomi di altri martiri processati in altra occasione, ovvero all'inizio siano stati inseriti solo i nomi dei cristiani che prendono la parola durante l'interrogatorio.

dierum habete et recordemini». Speratus iterum dixit: «Christianus sum»; et cum eo omnes consenserunt. [14] Saturninus proconsul decretum ex tabella recitavit: «Speratum, Nartzalum, Cittinum, Donatam, Vestiam, Secundam et ceteros ritu christiano se vivere confessos, quoniam oblata sibi facultate ad Romanorum morem redeundi obstinanter perseveraverunt, gladio animadverti placet». [15] Speratus dixit: «Deo gratias agimus». Nartzalus dixit: «Hodie martyres in caelis sumus: Deo gratias». [16] Saturninus proconsul per praeconem dici iussit: «Speratum, Nartzalum, Cittinum, Veturium, Felicem, Aquilinum, Laetantium, Ianuariam, Generosam, Vestiam, Donatam, Secundam duci iussi». [17] Universi dixerunt: «Deo gratias». Et ita omnes simul martyrio coronati sunt, et regnant cum Patre et Filio et Spiritu Sancto per omnia secula seculorum. Amen.

(Acta Martyrum Scilitanorum)

tempo per ravvedervi». Sperato nuovamente gli disse: «Sono cristiano», e tutti gli altri consentirono con lui. [14] Il proconsole Saturnino lesse la condanna da una tavoletta: «Sperato, Narzalo, Cittino, Donata, Vestia, Seconda e gli altri che hanno confessato di vivere da cristiani, poiché hanno ostinatamente respinto la possibilità loro offerta di tornare a vivere da romani, vengono condannati alla pena capitale». [15] Sperato disse: «Ringraziamo Dio». Narzalo disse: «Oggi stesso siamo martiri in cielo: grazie a Dio». [16] Il proconsole Saturnino fece bandire da un araldo: «Ho dato l'ordine di giustiziare Sperato, Narzalo, Cittino, Veturio, Felice, Aquilino, Letanzio, Gennaro, Generosa, Vestia, Donata, Seconda». [17] Tutti dissero: «Grazie a Dio». E così tutti insieme furono coronati dal martirio, e regnano col Padre e il Figlio e lo Spirito santo per tutti i secoli dei secoli. Amen.

MARCO MINUCIO FELICE
(Marcus Minucius Felix)

Autore di un dialogo apologetico, l'*Octavius*, esemplato, per forma e contenuto, sul ciceroniano *de natura deorum*.

La cornice del dialogo è accurata: tre amici, Minucio stesso, il suo ospite Ottavio, venuto dall'Africa, entrambi cristiani, e il comune amico Cecilio, pagano, passeggiano sulla spiaggia di Ostia e avviano una discussione nella quale Cecilio sostiene l'accusa al cristianesimo, Ottavio la difesa, mentre Minucio funge da arbitro. Il dialogo termina con la conversione di Cecilio. Come nel caso del *Dialogo con Trifone* di Giustino, c'è senz'altro un fondo autobiografico e i personaggi sono reali.

Non si hanno notizie circa la vita di Minucio, tranne il fatto che fu avvocato a Roma. Dal dialogo traspare un'origine africana. Si discute tuttora sulla priorità cronologica fra Minucio e Tertulliano, dati gli indubbi rapporti fra l'*Octavius* e l'*Apologeticum*. Ad ogni modo, l'impostazione di Minucio è originale. Egli si prefigge la conversione del ceto intellettuale latino, orientato, come Cecilio, verso lo scetticismo della nuova Accademia e lealista verso i culti tradizionali. Minucio controbatte dimostrando, con argomentazioni di stampo stoico, la provvidenza di Dio e insistendo sulla superiorità morale della nuova fede. Ogni elemento dogmatico e financo il nome di Cristo è volutamente tralasciato. Il tono, urbano e filosofico, e lo stile elegante, ciceroniano, ben si adattano allo scopo.

Cenni bibliografici. MARCO MINUCIO FELICE, *Ottavio*. Edizione critica con introduzione, traduzione, note e indici a cura di Michele Pellegrino, Paolo Siniscalco e Marco Rizzi, SEI, Torino 2000. M. RIZZI, *Amicitia et veritas. Il prologo dell'"Octavius"*, «Aevum Antiquum» 3 (1990), 245-268. Cfr. anche ID., *Ideologia e retorica negli "Exordia" apologetici. Il problema dell'"altro"*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

AVVIO ALLA LETTURA. L'*Octavius* si apre presentandoci i tre amici, Minucio, Ottavio e Cecilio che passeggiano, in una bella giornata d'ottobre, lunga la spiaggia di Ostia: è pagina che si impone all'ammirazione del lettore per l'ariosa e luminosa serenità della descrizione, sì che diventò subito giustamente celebre e fu perciò oggetto di svariate imitazioni. Il dialogo inizia, subito dopo, con la requisitoria anticristiana di Cecilio: egli espone una concezione del mondo ispirata alla filosofia epicurea, che considerava l'ordine del cosmo risultato di casuali incontri e aggregati di atomi. Altri sistemi filosofici, soprattutto il platonico e lo stoico, affermavano una concezione variamente provvidenzialista dell'origine e della condizione del mondo, meno lontana dell'epicurea da quella dei cristiani, e proprio per questo Minucio ha voluto che Cecilio rappresentasse l'intellettuale pagano più lontano dai principi cristiani. Fa seguito l'argomentazione di Ottavio, della quale riportiamo il passo che illustra il carattere spirituale del culto cristiano e la pervasiva opera provvidenziale di Dio.

32. [1] Putatis autem nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus? Quod enim simulacrum Deo fingam, cum, si recte existimes, sit Dei homo ipse simulacrum? Templum quod ei exstruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit? Et cum homo latius maneam, intra unam aediculam vim tantae maiestatis includam? [2] Nonne melius in nostra dedicandus est mente, in nostro immo consecrandus est pectore? Hostias et victimas Deo offeram, quas in usum mei protulit, ut reiciam ei suum munus? Ingratum est, cum sit litabilis hostia bonus animus et pura mens et sincera sententia. [3] Igitur, qui innocentiam colit, Deo supplicat; qui iustitiam, Deo libat; qui fraudibus abstinet, propitiat Deum; qui hominem periculo subripit, optimam victimam caedit. Haec nostra sacrificia, haec Dei sacra sunt; sic apud nos religiosior est ille qui iustior.

[4] At enim quem colimus Deum nec ostendimus nec videmus. Immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. In operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus, cum tonat fulgurat fulminat, cum serenat. [5] Nec mireris, si Deum non vides: vento et flatibus omnia inpelluntur vibrantur agitantur, et sub oculis tamen non venit ventus et flatus. In sole adeo, qui videndi omnibus causa est, videre non possumus: radiis acies submovetur, obtutus intuentis hebetatur, et, si diutius inspicias, omnis visus exstinguitur. [6] Quid? Ipsum

Dall'Ottavio

Il Dio dei cristiani

32. [1] Ma pensate che nascondiamo l'oggetto del nostro culto, perché non abbiamo né santuari né altari? In realtà, quale immagine potrei creare per rappresentare Dio, dal momento che, se ben rifletti, l'uomo stesso è l'immagine di Dio? Quale tempio potrei costruirgli, se tutto questo universo, strutturato per opera sua, non basta a contenerlo? E se io, che sono un uomo, dispongo di una dimora più ampia, potrei confinare in un tempietto la potenza di una maestà così grande? [2] Non è forse meglio dedicargli un tempio nella nostra mente, anzi consacrare la sua presenza nell'intimo del cuore? Dovrei offrire a Dio vittime sacrificali, che egli ha creato affinché me ne servissi, respingendo così il suo dono? Sarebbe un atto di ingratitudine, dal momento che un animo buono, una mente pura e sentimenti sinceri equivalgono sostanzialmente a un sacrificio gradito. [3] Pertanto chi pratica l'innocenza, rivolge preghiere a Dio; chi esercita la giustizia, offre libagioni a Dio; chi si astiene dagli inganni, si rende propizio Dio; chi sottrae un uomo a un pericolo, immola la più preziosa delle vittime. Questi i nostri sacrifici, questo il culto che rendiamo a Dio; così presso di noi si è tanto più legati alla religione quanto più si è giusti.

[4] «Ma» tu dirai, «il Dio che adoriamo né lo mostriamo e neppure lo vediamo». Ebbene, crediamo in Dio proprio perché siamo capaci di percepirlo, mentre non possiamo vederlo. Nelle sue opere e in ogni moto dell'universo avvertiamo sempre la presenza della sua energia operante, quando si manifesta nel tuono, nella folgore, nel fulmine, nel rasserenarsi del cielo. [5] E non meravigliarti, se non vedi Dio[1]: il vento e i suoi molteplici soffi urtano, fanno vibrare, agitano ogni cosa e tuttavia ai nostri occhi non si presentano né venti né soffi. Inoltre nel sole, che per tutti è causa della visione, non possiamo posare gli occhi: lo sguardo ne viene distolto dai raggi, la capacità visiva si affievolisce e, se lo osservi troppo a lungo, ogni visione si estingue. [6] E allora? Come potresti sostenere la vista dell'artefice stesso del

---

[1] Questi argomenti, che spiegano *a fortiori* l'invisibilità di Dio, erano ben conosciuti dalla filosofia greca.

solis artificem, illum luminis fontem, possis sustinere, cum te ab eius fulgoribus avertas, a fulminibus absecondas? Deum oculis carnalibus vis videre, cum ipsam animam tuam, qua vivificaris et loqueris, nec aspicere possis nec tenere?

[7] «Sed enim Deus actum hominis ignorat et in caelo constitutus non potest aut omnes obire aut singulos nosse». Erras, o homo, et falleris; unde enim Deus longe est, cum omnia caelestia terrenaque et quae extra istam orbis provinciam sunt Deo cognita plena sint? Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est. [8] In sole adeo rursus intende: caelo adfixus, sed terris omnibus sparsus est; pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus, nusquam eius claritudo violatur. [9] Quanto magis Deus auctor omnium ac speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris quasi alteris tenebris! Non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus.

(Octavius, 32)

sole, colui che è la fonte della luce, se rifuggi dalle sue folgori, se ti nascondi dai suoi fulmini? Vuoi vedere Dio con i tuoi occhi di carne, mentre non puoi cogliere con lo sguardo, né afferrare, la tua stessa anima, per cui sei vivo e dotato di parola?

[7] «Ma Dio» tu dici, «ignora le attività umane e dimorando nel cielo non può occuparsi di tutti o conoscere ogni singola persona». Sbagli, o uomo, e ti inganni; come può essere che Dio sia lontano, se tutte le cose che sono lassù nel cielo e qui sulla terra, e quelle che si trovano all'esterno di codesto nostro mondo – una provincia dell'universo – sono note a Dio, piene di lui? In ogni luogo egli non solo ci è del tutto vicino, ma anche infuso in noi. [8] A maggior ragione considera di nuovo il sole: ben fisso nel cielo, è però sparso su tutte le regioni della terra, è presente in ogni punto nella stessa misura e si mescola a tutte le cose; in nessun luogo il suo splendore è compromesso. [9] Quanto di più Dio, autore di ogni cosa e capace di vedere la realtà nei suoi diversi aspetti, Dio, dalla cui presenza nulla può essere disgiunto, è presente nelle tenebre, è presente nei nostri pensieri, ossia in queste altre tenebre di specie diversa. Non solo operiamo sotto il suo sguardo, ma anche viviamo, direi quasi, con lui.

TERTULLIANO
(Q. Septimius Florens Tertullianus)

Nacque a Cartagine (155 ca.) da genitori pagani: ebbe istruzione accurata con cognizioni notevoli di storia, filosofia, diritto (è incerta l'identificazione con l'omonimo giurista) e una perfetta conoscenza del greco. Prima grande personalità letteraria del cristianesimo latino, secondo alcuni anche primo scrittore cristiano in lingua latina (ma la sua priorità su Minucio Felice è tuttora controversa).

Convertitosi, aderì alla fede cristiana con l'ardore di un temperamento passionale e intransigente: dall'instancabile, a volte inconscia, ricerca di un nemico da combattere in nome della giusta causa discende il tono polemico dei suoi scritti, distinguibili in apologetici (*Apologeticum* e *ad nationes*, entrambi del 197, *ad Scapulam* del 212) dottrinali (*de praescriptione haereticorum*, del 200 ca., *adv. Hermogenem*, *adv. Marcionem*, in 5 libri scritto fra 207 e 212, *de baptismo, de anima, adv. Praxean, de carne Christi, de resurrectione mortuorum)* e morali *(de spectaculis, de idololatria, de oratione, de patientia, de cultu foeminarum, de virginibus velandis, ad uxorem, de exhortatione castitatis, de paenitentia, de pudicitia, de ieiunio, de pallio)*. Sempre grande attenzione Tertulliano dedicò ai martiri, con vari scritti di esortazione al martirio o di esaltazione del medesimo: *ad martyras, de corona, de fuga in persecutione*. Un particolare interesse, fra questi, riveste il *de corona*, occasionato dal rifiuto da parte di un soldato cristiano di porsi sul capo una corona di alloro in onore dei figli di Settimio Severo, allora assurti al trono (311). Il gesto del soldato era stato motivato dal carattere idolatrico della corona, e l'interesse per noi maggiore sta nel fatto che il soldato, invece di ricevere lodi dei suoi commilitoni cristiani – il che, fra l'altro, dimostra che i cristiani militavano, contrariamente alle prescrizioni della gerarchia ecclesiastica – viene aspramente criticato per aver messo a repentaglio un periodo di tranquillità

per i cristiani medesimi. Tertulliano naturalmente difende l'eroismo del soldato, chiuso allora in carcere in attesa del martirio, trovando espressioni di folgorante efficacia a proposito dei rischi connessi alla professione militare, e al superamento delle barriere fra i popoli nel nome di Cristo: «La corona d'alloro dei trionfi è intrecciata di foglie o di cadaveri? [...] è aspersa di unguenti o di lacrime di spose e di madri? Forse anche di spose e madri di qualche cristiano: fra i barbari pure c'è Cristo». Ostile a ogni compromesso con il mondo, intorno al 207 cominciò a staccarsi dalla grande chiesa per aderire al movimento montanista (210-213), finendo la sua vita su posizioni sempre più rigoriste e settarie. Negli scritti di carattere morale, che Tertulliano, specialmente nel periodo montanista, predilige, inaugurando così una delle tendenze della letteratura cristiana latina, si segue bene questo progressivo irrigidimento, come quando nega che i peccati di idolatria, adulterio e omicidio siano remissibili *(de pudicitia)*, cosa che in precedenza, da cattolico, aveva ammesso *(de paenitentia)*. Dotato di grande creatività linguistica, è capace di riformulare con originalità pensieri espressi da altri, di piegare sintassi e vocabolario alle più svariate esigenze espressive. Inoltre una acuta intelligenza, una buona formazione filosofica (nonostante l'ostentato antiintellettualismo) e uno spiccato senso teologico gli consentono, partendo dalla teologia del Logos, di concepire alcune affermazioni dottrinali anticipatrici di sviluppi futuri, come la formula trinitaria «una sostanza, tre persone», presente nel tardo trattato dottrinale *adv. Praxean*, e il deciso inserimento dello Spirito santo nell'articolazione divina, forse anche per influsso della valorizzazione dello spirito compiuta dai montanisti.

Per quanto riguarda i contenuti delle numerose opere sopra ricordate, un cenno è d'obbligo almeno per il *de anima*. Questa è opera dottrinale complessa, ricca di documentazione filosofica – sia pure di carattere manualistico – e medica, dedicata a un tema sul quale, in campo cristiano, c'era grande incertezza d'idee. Tertulliano pensa, con gli stoici, che l'anima sia sottilmente corporea e che come il corpo del feto abbia origine dal seme maschile al momento del concepimento (teoria detta del traducianesimo). A supporto della natura corporea dell'anima Tertulliano si serve anche della visione di una profetessa montanista: l'anima le appare non inconsistente, ma sottilmente corporea, luminosa e di forma umana. Interessante per le implicazioni antropologiche ma anche come testimonianza sociologica della chiesa di Cartagine è il trat-

tatello morale *de virginibus velandis* (cioè: *Le vergini devono portare il velo*). L'opera è occasionata dalla richiesta, accolta dal vescovo e criticata da Tertulliano, delle vergini cristiane di non velarsi in chiesa, a differenza delle donne sposate, come segno di distinzione per la condizione di castità e di liberazione dalla soggezione a legami maschili.

Cenni bibliografici. J. ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire: l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullian*, Beauchesne, Paris 2001. E.F. OSBORN, *Tertullian: the first theologian of the West*, Cambridge U.P., Cambridge 1991. J.C. FREDUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique,* Etudes Augustiniennes, Paris 1972. H. HOPPE, *Sintassi e stile di Tertulliano*, Paideia, Brescia 1985 (ed. orig. Leipzig 1903). Cfr. anche: R. BRAUN, *Approches de Tertullien: vingt.sex études sur l'auteurs et sur l'oeuvre* (1955-1990), Institut d'études augustuniennes, Paris 1992. Per la bibliografia cfr. G. CLAESSON, *Index Tertullianeus*, Etudes Augustiniennes, Paris 1974-75. R. BRAUN, J.C. FREDOUILLE, P. PETITMENGIN, *Chronica Tertullianea*: è una rassegna presente sull'ultimo numero di ogni annata di «Revue des Etudes Augustiniennes», dal 1976.

AVVIO ALLA LETTURA. L'*Apologetico* di Tertulliano figura come indirizzato specificamente ai magistrati pagani: questa destinazione, per quanto possa apparire fittizia, serve a caratterizzare un aspetto importante dell'opera, per cui essa si specifica, rispetto ad altre dello stesso genere, per il maggiore spazio fatto ad argomentazioni di carattere giuridico. L'invito, rivolto ai magistrati, a conoscere meglio i cristiani serve a motivare l'argomentazione successiva: se costoro si premurassero di conoscere meglio i cristiani che condannano soltanto per il nome, si renderebbero conto che, al di là del nome, in essi nulla c'è che valga a meritare la condanna. L'irrazionalità della legge anticristiana è rilevata – secondo Tertulliano – dalla disposizione, a suo tempo emanata da Traiano, che prescriveva da una parte di non ricercare i cristiani e dall'altra però di condannarli se qualcuno li denunciasse come tali: l'intendimento umanitario, che aveva ispirato la norma, offre a Tertulliano il destro per rilevarne la contraddittorietà. Rispetto allo scritto di Minucio, questo di Tertulliano si caratterizza anche per un maggior interesse di natura dottrinale: infatti l'autore specifica bene la religione cristiana rispetto alla giudaica presentando apertamente quel Cristo cui Minucio aveva alluso solo in modo indiretto, e lo presenta secondo il tradizionale appellativo di Logos: questo gli permette l'aggancio con la tradizione filosofica greca, in modo da attenuare l'impatto con un argomento, quello della divi-

nità di Cristo, che, come apprendiamo dalla polemica di Celso, si prestava a evidenti critiche con cui da parte pagana veniva giustificata l'ostilità rivolta ai cristiani. Il passo finale dell'opera trae le somme di tutti i precedenti ragionamenti, richiedendo per la religione cristiana quella tolleranza che l'impero romano riservava ai culti più disparati, anche quelli più immorali. Tertulliano non capisce, o meglio non vuole capire, che la motivazione del contrasto non era di carattere morale bensì politico e religioso come Origene rileva nel finale del *Contro Celso.*

XXIV. [3] Nunc ut constaret illos deos esse, nonne concederetis de aestimatione communi aliquem esse sublimiorem et potentiorem, velut principem mundi perfectae maiestatis? Nam et sic plerique disponunt divinitatem, ut imperium summae dominationis esse penes unum, officia vero eius penes multos velint, ut Plato Iovem magnum in caelo comitatum exercitu describit deorum pariter et daemonum: itaque oportere et procurantes et praefectos et praesides pariter suspici. [4] Et tamen quod facinus admittit qui magis ad Caesarem promerendum et operam et spem suam transfert nec appellationem Dei ita ut imperatori, in alio quam principe confitetur, cum capitale esse iudicetur, alium praeter Caesarem et dicere et audire? [5] Colat alius Deum, alius Iovem; alius ad caelum manus supplices tendat, alius ad aram Fidei manus; alius (si hoc putatis) nubes numeret orans, alius lacunaria; alius suam animam Deo suo voveat, alius hirci. [6] Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optione divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem.

[7] Atque adeo et Aegyptiis permissa est tam vanae superstitionis potestas avibus et bestiis consecrandis, et capite damnandis, qui aliquem huismodi deum occiderint. [8] Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae Atargatis, ut Arabiae Dusares, ut Noricis Belenus, ut Africae Caelestis, ut Mauritaniae reguli sui. Romanas, ut opinor, provincias edidi, nec tamen Romani dei earum, quia Romae non magis coluntur quam qui per ipsam quoque Italiam municipali consecratione censentur: Casiniensium Delventinus, Narnensium Visidianus, Asculanorum Ancharia, Volsiniensium Nortia, Ocriculanorum Valentia, Sutrinorum Hostia, Faliscorum in honorem patris Curis et accepit cognomen Iuno. [9] Sed nos soli arcemur a religionis proprietate! Laedimus Romanos nec Romani habemur,

Sia concessa anche ai cristiani la libertà religiosa

XXIV. [3] Ma supponiamo che i vostri dei esistano: non dovreste ammettere secondo la norma comune che vi sia un Dio più alto e più potente, quasi un principe dell'universo, un essere perfetto nella sua infinita maestà? La maggior parte degli uomini infatti concepisce così la divinità, immaginando che in potere di uno solo sia il dominio dell'universo e ai molti siano assegnate le sue mansioni. Così Platone rappresenta il grande Zeus in cielo, accompagnato dal suo corteo di genii e parimenti di demoni. E pertanto tutti costoro ritengono di doverne ugualmente onorare i procuratori, i prefetti e i governatori. [4] E quale delitto commette chi rivolge la sua opera e la sua speranza ad acquistare la benevolenza di Cesare, e non ad altri che a lui, come al sommo tra tutti, attribuisce il nome di Dio e di sovrano, dal momento che è delitto capitale chiamare e sentir chiamare con il nome di Cesare altri che non Cesare stesso? [5] Sia dunque lecito che l'uno adori Dio, l'altro Giove: l'uno tenda le mani supplici al cielo, l'altro all'altare della Fede. Altri, se voi credete che sia così, vada contando, mentre prega, le nuvole del cielo, altri invece i pannelli del soffitto. Altri consacri a Dio la propria anima, altri la vita di un capro. [6] E badate che proprio questo non concorra ad accusarvi di irreligiosità, il sopprimere la libertà religiosa e interdire la scelta della divinità, così che non mi sia lecito prestare culto a chi voglio, ma sia costretto a prestarlo a chi non voglio. Nessuno, neppure un uomo, desidera omaggi forzati.

[7] Perciò si concede agli Egiziani di praticare la loro vana superstizione, per cui consacrano uccelli e bestie e condannano a morte chi abbia ucciso uno di questi dei. [8] Non c'è provincia, non c'è comunità che non abbia il suo Dio: la Siria ha il suo Atargatis, l'Arabia Dusares, il Norico Beleno, l'Africa la dea Celeste, la Mauritania i suoi regoli. Ho ricordato province romane: ma non sono romani i loro dei, che non sono venerati a Roma più di quelli onorati nei vari municipi italici, come Delventino a Cassino, Visidiano a Narni, Ancaria ad Ascoli, Norzia a Bolsena, Valenzia a Otricoli, Hostia a Sutri e presso i Falisci Giunone, che ebbe il suo soprannome in onore del padre Curis. [9] Ebbene, soltanto noi siamo esclusi dall'avere una propria

quia nec Romanorum deum colimus. [10] Bene quod omnium Deus est, cuius, velimus ac nolimus, omnes sumus. Sed apud vos quodvis colere ius est praeter Deum verum, quasi non hic magis omnium Deus sit, cuius omnes sumus.

(Apologeticum, XXIV, 3-10)

religione. Ci si accusa di offendere i Romani, e non siamo considerati Romani, perché il Dio che adoriamo non è un Dio romano. [10] Meno male che per tutti c'è un unico Dio, cui tutti, volenti o nolenti, noi apparteniamo. Per voi invece è lecito adorare qualunque iddio, fuorché quello vero, quasi non fosse piuttosto il Dio di tutti, quello di cui tutti noi siamo.

PASSIONE DI PERPETUA E FELICITA
(Passio Perpetuae et Felicitatis)

Resoconto della prigionia, dell'interrogatorio e del martirio nell'arena di Cartagine, il 7 marzo 203, della giovane matrona Vibia Perpetua, di Felicita, di alcuni compagni, tutti catecumeni, e del loro catechista, il prete Saturo. Forse l'arresto fu compiuto in base alla legislazione di Settimio Severo contro il proselitismo giudaico e cristiano (cfr. *Historia Augusta*, Sparziano, Sept.Sev. 17,1). La *Passio Perpetuae* è un documento unico fra le passioni narrative per contenuto e struttura. L'abile redattore, che alcuni identificano con Tertulliano, ha legato insieme e accomodato per la pubblicazione una cronaca scritta da Perpetua e da Saturo, con il resoconto di visioni avute da entrambi (in questo e altri dettagli parte della critica riconosce un influsso montanista), e vi ha aggiunto un'introduzione e un efficace racconto del supplizio. Il testo è ricco di particolari commoventi, ma su tutto spicca la personalità eccezionale di Perpetua.

Cenni bibliografici. E. PRINZIVALLI, *Perpetua the Martyr*, in A. FRASCHETTI (ed.), *Roman Women*, chap. 6, Chicago U.P., Chicago 2001. J. AMAT (ed.), *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, (SCh 417), Cerf, Paris 1996.

AVVIO ALLA LETTURA. Il redattore ha cura di sottolineare la condizione sociale elevata di Perpetua, che doveva risaltare in una comunità cristiana numericamente ristretta. Il fatto che una donna abbia scritto un breve diario della sua esperienza è eccezionale nel mondo antico, e senza dubbio, nel caso di Perpetua, l'autoconsapevolezza datale dalla fede si è aggiunta come elemento determinante a una sicurezza di fondo dovuta a un carattere volitivo eppur dolce. Né può attribuirsi a Perpetua uno stato di esaltazione e di straniamento fanatico: nel momento cruciale della sua esistenza, dopo la confessione di fede di fronte al tribunale, ha toni di grande compassione per il padre

che pure l'ha osteggiata con violenza. Le visioni contenute nella *Passio Perpetuae* (cinque in tutto) sono un elemento caratteristico dall'agiografia africana, e tornano nelle successive Passioni. Riportiamo l'ultima fra quelle di Perpetua, avuta il giorno precedente la morte. Trasparente la funzione di autoassicurazione della visione: Perpetua si vede mutata in maschio, senza però perdere l'identità femminile, segnalata dal verbo (*facta sum masculus*).

10. [1] «Pridie quam pugnaremus, video in horomate hoc: venisse Pomponium diaconum ad ostium carceris et pulsare vehementer. [2] Et exivi ad eum et aperui ei; qui erat vestitus discincta candida, habens multiplices galliculas. [3] Et dixit mihi: "Perpetua, te expectamus: veni". Et tenuit mihi manum, et coepimus ire per aspera loca et flexuosa. [4] Vix tandem pervenimus anhelantes ad amphitheatrum, et induxit me in media arena, et dixit mihi: "Noli pavere: hic sum tecum et conlaboro tecum". Et abiit. [5] Et aspicio populum ingentem adtonitum; et quia sciebam me ad bestias damnatam esse, mirabar quod non mitterentur mihi bestiae. [6] Et exivit quidam contra me Aegyptius, foedus specie, cum adiutoribus suis, pugnaturus mecum. Veniut et ad me adolescentes decori, adiutores et fautores mei. [7] Et expoliata sum, *et facta sum masculus;* et coeperunt me favisores mei oleo defricare, quomodo solent in agone; et illum contra Aegyptium video in afa volutantem. [8] Et exivit vir quidam mirae magnitudinis, ut etiam excederet fastigium amphitheatri, discinctatus, purpuram inter duos clavos per medium pectus habens, et galliculas multiformes ex auro et argento factas, et ferens virgam quasi lanista, et ramum viridem in quo erant mala aurea. [9] Et petiit silentium et dixit: "Hic Aegyptius, si hanc vicerit, occidet illam gladio; haec, si hunc vicerit, accipiet ramum istum". Et recessit. [10] Et accessimus ad invicem et coepimus mittere pugnos. Ille mihi pedes apprehendere volebat, ego autem illi calcibus faciem caedebam. [11] Et sublata sum in aere, et coepi eum sic caedere, quasi terram non calcans. At ubi vidi moram fieri, iunxi manus, ut digitos in digitos mitterem, et apprehendi illi caput, et cecidit in faciem, et calcavi illi caput. [12] Et coepit populus clamare et favisores mei psallere. Et accessi ad lanistam et accepi ramum. [13] Et osculatus est me et dixit mihi: "Filia, pax tecum" Et coepi ire cum gloria ad portam Sanavivariam. [14] Et experta sum. Et intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum esse pugnaturam; sed sciebam mihi esse victoriam. [15] Hoc usque in pridie muneris egi; ipsius autem muneris actum, si quis voluerit, scribat».

(Passio Perpetuae, 10)

10. [1] «La vigilia dei giochi, ebbi questa visione. Vidi il diacono Pomponio giungere alla porta della prigione e bussare energicamente. [2] Andai ad aprirgli: indossava una bianca tunica senza cintura, e sandali molto eleganti. [3] Mi disse: "Perpetua, ti aspettiamo: vieni". Poi mi prese per mano e ci avviammo per un cammino aspro e tortuoso. [4] Alla fine, tutti trafelati, giungemmo all'anfiteatro. Mi fece entrare nell'arena e mi disse: "Non temere: sono qua io, combatterò con te" E se ne andò. [5] M'accorsi che c'era una gran folla eccitata, e poiché sapevo di essere condannata alle fiere, mi stupii che non venissero liberate contro di me. [6] Si fece avanti, invece, per affrontarmi in duello, un egiziano d'aspetto ripugnante coi suoi accoliti. Anche a me si avvicinarono dei giovinetti di bell'aspetto, per assistermi e incitarmi. [7] Fui spogliata e divenni uomo. I miei assistenti presero a massaggiarmi con l'olio, come s'usa prima dei combattimenti nell'arena, mentre vedo che l'egiziano si rotola nella polvere. [8] S'avanzò infine un uomo di mirabile statura, più alto ancora del tetto dell'anfiteatro, con veste di porpora senza cintura e, ai lati del petto, due bande verticali; calzava meravigliosi sandali d'oro e argento, e portava una bacchetta da allenatore dei gladiatori e un ramo verde con pomi d'oro. [9] Intimò il silenzio e disse: "L'egiziano, se sarà lui a vincere, ucciderà l'altra con la spada; se invece sarà lei a prevalere, avrà in premio questo ramo", e si ritirò. [10] L'incontro ebbe inizio, cominciammo a tirarci dei pugni. Quello cercò di afferrarmi i piedi, ma io lo colpii al volto con dei calci. [11] Allora mi sollevò in aria, ma così lo potei colpire ancor meglio, non avendo i piedi impegnati nell'appoggio al suolo. Poi, approfittando di un momento di tregua, congiunsi le mani intrecciando ben bene le dita e lo afferrai alla testa. Quello crollò col volto a terra e io gli calcai la testa sotto il tallone. [12] La folla prese a gridare e i miei accoliti a cantare salmi. Mi avvicinai all'allenatore e presi il ramo. [13] Lui mi baciò e disse: "La pace sia con te, figlia mia". E io mi avviai tra il tripudio della folla verso la Porta della Vita. [14] Qui mi svegliai. Compresi che non era contro le fiere che avrei dovuto combattere, bensì contro il demonio, ma sapevo che avrei vinto. [15] Questa è la cronaca di quanto è accaduto fino alla vigilia dei giochi. Su quanto accadrà durante i giochi stessi, potrà scrivere, se vorrà, qualcun altro».

CIPRIANO
(Thascius Caecilius Cyprianus)

Autorevole figura di vescovo, guidò la chiesa di Cartagine nel travagliato periodo fra la persecuzione di Decio (250-251) e quella di Valeriano (257-258), nel corso della quale fu prima esiliato, poi arrestato e decapitato (14 settembre 258). Possediamo su di lui una quantità di dati biografici, grazie a un fitto epistolario, alla *Vita* scritta dal diacono Ponzio e agli *Atti* del martirio. Nato da latifondisti pagani, ottimamente istruito, si convertì al cristianesimo sui 35 anni, intorno al 246, per influsso del prete Ceciliano, in onore del quale prese il nome di Cecilio. Egli stesso descrive, con pathos retorico, il travaglio della conversione nell'apologia *ad Donatum* (cc. 3-4), sua prima opera. La sua carriera ecclesiastica fu fulminea: già nel 249 è vescovo. Nelle opere successive adotta uno stile più semplice rispetto all'*ad Donatum*, ma non meno curato. Quanto ai contenuti, tralascia le tematiche dottrinali e si dedica solo a questioni morali *(de mortalitate, de opere et eleemosynis)*, disciplinari, apologetiche e scritturistiche, senza però fare esegesi, ma fornendo solo raccolte di passi utili ai fedeli *(Testimonia ad Quirinum)*. Fra gli scritti apologetici si segnala l'*ad Demetrianum*, ispirato da una terribile carestia e pestilenza in Africa nel 252. In esso Cipriano ritorce la classica accusa rivolta ai cristiani di provocare con la loro empietà la vendetta degli dei: è l'immoralità pagana a scatenare il castigo divino. Ammiratore e imitatore di Tertulliano non lo segue però sul terreno dottrinale e sul rigorismo esasperato. La sua personalità, pur severa, è equilibrata. Un saggio rigore mostrò nella questione dei *lapsi (de lapsis)*, causata dalla persecuzione di Decio, stabilendo che i casi di riammissione nella chiesa degli apostati pentiti fossero vagliati singolarmente a persecuzione conclusa e resistendo allo scisma conseguente questa presa di posizione. Spirito di indipendenza e risentita coscienza della dignità epi-

scopale dimostrò nella successiva vertenza che lo oppose al vescovo di Roma Stefano circa la validità del battesimo degli eretici: Cipriano difese la tradizione delle chiese d'Africa che ribattezzavano gli ex eretici passati all'ortodossia. Sembra doversi considerare un falso della cancelleria papale composto sotto Pelagio I o Pelagio II la famosa redazione del c. 4 del *de unitate ecclesiae*, contenente l'affermazione del primato romano. Si tenga presente che il c. 4 è stato trasmesso in due redazioni: secondo la tesi vulgata, in seguito al contrasto sul battesimo, Cipriano avrebbe riscritto il capitolo eliminando il primato romano in precedenza affermato.

Cenni bibliografici. A. HOFFMANN, *Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago*, F. Schöningh, Padeborn 2000. P.A. GRAMAGLIA, *Cipriano e il primato romano*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 28 (1992), 185-213. La comunità cartaginese in cui si muove Cipriano è socialmente articolata: su questo e su altri problemi di carattere storico cfr. G. FILORAMO, S. RODA, *Cristianesimo e società antica*, Laterza, Roma-Bari 1992.

AVVIO ALLA LETTURA. I contrasti suscitati, a Cartagine come a Roma e altrove, dal problema della riammissione degli apostati avevano turbato profondamente la vita della chiesa e avevano messo a dura prova la sua organizzazione gerarchica, in quanto molti si erano schierati contro il vescovo. Perciò Cipriano ritenne opportuno affiancare a *Gli apostati* il trattato su *L'unità della chiesa,* al fine di riaffermarne da una parte l'organizzazione gerarchica, per cui in ogni comunità l'autorità risiedeva nella persona del vescovo, legittimo successore degli apostoli, e dall'altra la struttura federativa, per cui tutte le diverse comunità, al di là della loro singolarità, dovevano sentirsi parte di un unico grande complesso, in cui anche i vescovi, depositari dell'autorità, costituivano un organismo unitario.

5. Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum adque indivisum probemus. Nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidem veritatis perfida praevaricatione corrumpat. Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii sed lumen unum, et rami arboris multi sed robur unum tenaci radice fundatum, et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit: ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit: a fonte praecide rivum, praecisus arescit. Sic et ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit: unum tamen lumen est quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius pandit: unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa: illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur.

(de unitate ecclesiae, 5)

Un solo padre, Dio, e una sola madre, la chiesa

5. Dobbiamo pertanto serbare e rivendicare con fermezza questa unità, specialmente noi vescovi che siamo al governo della chiesa, sì da dimostrare in noi l'unità indivisibile dell'episcopato. Nessuno di noi tragga in inganno i fratelli con parole menzognere, nessuno corrompa con perfido inganno la verità della fede. Uno è l'episcopato[1], del quale ciascun membro partecipa la giurisdizione con intimo rapporto alla totalità dell'istituzione. Una è la chiesa, la quale si estende largamente fra i popoli per virtù della sua propria vitalità: nel modo stesso che molti sono i raggi del sole, ma una è la sorgente luminosa, come molti sono i rami dell'albero, ma uno è il tronco che s'erge sulla tenacità delle radici, e come nel fluire di molti zampilli dalla sorgente, benché appaia la loro molteplicità nell'effusa abbondanza della vena, tuttavia permane l'unità della loro origine. Pròvati a strappare il raggio di sole dalla sua sorgente luminosa: l'unità della luce non sopporta scissione; strappa un ramo dall'albero: così estirpato non potrà coprirsi di gettoni; taglia fuori dalla sorgente il ruscello: così tagliato si dissecca. Così la chiesa del Signore irraggiata di luce effonde i suoi raggi per tutto il mondo; ma uno solo è lo splendore, che si diffonde in ogni parte, senza che la sua unità di sostanza patisca divisione. Essa estende i suoi rami in tutta la terra con abbondante ubertà, essa fa rifluire in copia i suoi zampilli emananti con robusta vena; ma tuttavia una sola è la radice, una la sorgente, una è la matrice d'ogni fecondità effondentesi nei suoi prodotti; e noi siamo generati dal grembo di questa chiesa, nutriti del suo latte, vivificati del suo spirito.

---

1 Al tempo di Cipriano l'ordinamento della chiesa era ancora sostanzialmente federativo: una quantità di comunità indipendenti l'una dall'altra, amministrate ognuna dal proprio vescovo (ma già i vescovi delle comunità più importanti, in Occidente, Roma e Cartagine, erano considerati di rango superiore agli altri delle rispettive regioni), e l'unità era assicurata dalla concordia nella dottrina e nella prassi liturgica. Su questa base Cipriano, contro le persistenti tendenze centrifughe (eresie e scismi), propone il concetto dell'unità anche dell'episcopato: essa si realizza se ogni vescovo opera in accordo con gli altri per salvaguardare l'unità dell'istituzione.

ILARIO DI POITIERS
(Hilarius Pictaviensis)

Nato agli inizi del IV secolo a Poitiers, probabilmente da famiglia pagana benestante, ricevette una buona istruzione generale. Convertitosi e battezzatosi da adulto, ebbe moglie e una figlia, Abra. Nel 350 fu eletto vescovo di Poitiers. Sulpicio Severo (*Vita Martini* 5, 1) ricorda che san Martino di Tours, dopo il servizio militare, intorno al 356, si recò presso Ilario, che già godeva di grande fama di uomo di fede. Sempre nel 356, in seguito alla ferma posizione antiariana assunta nel concilio di Béziers, fu esiliato in Frigia, da dove mantenne costanti rapporti coi vescovi ortodossi della Gallia. L'esilio fu un momento determinante per la sua formazione. Egli, intellettualmente aperto, trasse giovamento dal contatto diretto con le opere di Origene e riuscì a capire, meglio di tanti occidentali anche di grande levatura culturale, il punto di vista orientale nella questione ariana. Ne dà testimonianza il suo *de synodis,* che spiega ai vescovi gallici le varie formule di fede orientali dal 341 al 358, proposte in sostituzione di quella nicena, considerandole tutte fondamentalmente ortodosse, tranne quella di Sirmio del 351. Lo scopo di Ilario era quello di creare un fronte comune tra i fautori dell'*homoousios* in Occidente e tutti gli antiariani d'Oriente, che mantenevano però diffidenze verso l'uso di questa espressione, temendone un fondo monarchiano. Ilario mostra che sia dell'*homoousios* sia dell'*homoiousios* si può dare interpretazione ortodossa ed eretica, e questa considerazione deve spingere quanti desiderano sinceramente l'unione a valorizzare ciò che hanno in comune. In Oriente continuò la sua battaglia antiariana al Sinodo di Seleucia (359). Cercò di ottenere un pubblico dibattito con Saturnino di Arles, capofila ariano della Gallia, a Costantinopoli davanti a Costanzo II: ma l'imperatore rifiutò e Ilario scrisse il *Contra Constantium Imperatorem,* invettiva indirizzata ai vescovi della Gallia

in cui bolla Costanzo come anticristo. Questi lo rispedì in Gallia, come male minore. Al Concilio di Parigi del 361 Ilario proseguì nella linea antiariana, ma cercando soprattutto la pacificazione. Insieme a Eusebio di Vercelli cercò di contrastare il vescovo ariano di Milano, Aussenzio, ma senza esito. Morì nel 367.

La più importante opera dottrinale di Ilario è il *de Trinitate,* titolo con cui fu conosciuto dall'epoca di Cassiodoro in poi, il *de fide contra arianos,* in 12 libri, scritto durante l'esilio. Il primo libro funge da introduzione e fu scritto alla fine: i libri II e III, inizialmente autonomi, trattano in termini generali della vita divina. Dal IV comincia la vera e propria polemica antiariana affrontata prima nei termini dottrinali (IV-VIII) e poi analizzando i passi scritturistici forniti dagli ariani in appoggio alle loro tesi (IX-XII). La prima parte del I libro contiene la descrizione del suo cammino intellettuale verso Dio: la critica è incerta se considerare il racconto autobiografico o paradigmatico. L'esilio in Asia Minore, come fu determinante per la comprensione dottrinale che Ilario acquisì, ebbe pari importanza per la sua impostazione esegetica. Prima dell'esilio Ilario compone il *Commento a Matteo,* il primo commento continuo a un libro della Scrittura scritto in Occidente. Nella tradizione dei grandi commentari scolastici, come in Oriente erano stati quelli di Origene, Ilario interpreta versetto per versetto il testo di Matteo. Egli utilizza largamente l'esegesi spirituale (= allegorica) come secondo livello di lettura: il rapporto fra i due livelli è visto in senso verticale/platonico come rapporto fra le realtà inferiori e quelle superiori, oppure orizzontale/escatologico come rapporto fra realtà presenti e future. In quest'opera egli non sembra ancora conoscere Origene direttamente, a differenza del *Commento ai Salmi,* posteriore all'esilio, per il quale ha attinto all'Alessandrino (resta l'interpretazione di 50 Salmi). Il riferimento diretto a Origene da parte di Ilario non era del tutto scontato. Infatti nel frattempo in Oriente era stato prodotto da Eusebio di Cesarea un importante *Commento ai Salmi* che un altro occidentale coevo di Ilario, Eusebio di Vercelli, aveva imitato (*Hier., Vir. ill.,* 96). Con Eusebio di Cesarea la componente cristologica nell'interpretazione dei Salmi si era ridotta a vantaggio di un maggiore interesse per i fatti storici dell'AT. Viceversa Ilario àncora la sua esegesi dei Salmi a Cristo, considerato anzitutto nella sua incarnazione, quindi allargando il discorso al corpo mistico di Cristo, la Chiesa, cioè, per esten-

sione, a ogni fedele. «Abbiamo qui l'applicazione anticipata della prima regola di Ticonio, e di fatto sarà anche questa l'interpretazione globale che dei Salmi di lì a non molto avrebbe dato Agostino» (Simonetti). Di Ilario restano anche tre *Inni,* i primi, a nostra conoscenza, di un autore di lingua latina.

Cenni bibliografici. L. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers,* Ed. P. Università Gregoriana, Roma 1989. *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus Historicum,* Translation and Commentary by P. Smulders, Brill, Leiden - New York - Köln 1995. J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la nassaince, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe s.,* Paris 1971. *Hilaire et son temps.* Actes du colloque de Poitiers, 29 sept. - 3 oct. 1968, Paris 1969.

AVVIO ALLA LETTURA. *La Trinità* si apre con un'elaborata descrizione dell'itinerario intellettuale che ha condotto Ilario dal paganesimo al cristianesimo. Già altri, per esempio, Giustino nel *Dialogo con Trifone,* aveva fatto qualcosa del genere, sì che ci si chiede se si tratti di mera finzione ovvero se la rielaborazione letteraria abbia avuto un qualche riscontro nell'esperienza esistenziale di Ilario, come appare più probabile. In questo testo la ricerca della verità viene articolata in tre momenti: con le sole risorse della ragione Ilario arriva a comprendere la vanità della religione idolatrica e l'esigenza del monoteismo: «L'onnipotenza e l'eredità non può esistere se non in un solo essere, perché non sarebbe logico, trattandosi di onnipotenza, parlare di più forte e di più debole; né, trattandosi di eternità, parlare di posteriorità o anteriorità; in Dio, dunque, non si poteva venerare altro che l'essere eterno e onnipotente» (I, 4). Con la conoscenza del monoteismo affermato nell'AT egli si conferma nella convinzione che Dio è uno solo: il brano scelto riguarda questo momento. Con la conoscenza del NT arriva a comprendere che questo unico Dio si articola nelle persone distinte del Padre e del Figlio: «La mente procede oltre la conoscenza del significato letterale e viene a sapere intorno a Dio più di quanto pensasse. Impara che il suo Creatore è Dio da Dio, apprende che il Verbo è Dio ed è con Dio fin dall'origine [...]. Qui il mio spirito inquieto e turbato trovò maggiore ragione di speranza di quanto si attendesse. E in primo luogo viene avviato alla conoscenza di Dio come padre. Ciò che prima pensava, per intuizione naturale, sull'eternità del suo Creatore, sulla sua infinità e bellezza, ormai viene

a capire che è proprio altresì di Dio unigenito; ciò senza estendere la sua fede a una pluralità di dei, perché intende che cosa vuol dire Dio da Dio: senza giungere ad ammettere una diversità di natura nel Dio che è da Dio, perché apprende che questo Dio che è da Dio è pieno di grazia e verità; e senza intendere a sproposito la generazione di Dio da Dio, perché sa che Dio è con Dio in principio» (I, 11). Come si vede dal brano appena riportato, da questo esito è facile l'aggancio al tema centrale dell'opera tramite la menzione delle false dottrine correnti sul rapporto tra le due persone divine, che ispira all'autore l'intenzione di contrastarle in difesa della verità.

I. [6] Et ad hanc quidem infinitatis significationem satisfecisse sermo dicentis: «Ego sum qui sum», videbatur: sed magnificentiae et virtutis suae erat a nobis opus intelligendum. Namque cum esse ei proprium esset, qui manens semper non etiam aliquando coepisset; aeterni et incorrupti Dei dignus de se hic rursum auditus est sermo: «Qui tenet caelum palma, et terram pugillo»; et rursum: «Caelum mihi thronus est, terra autem scabellum pedum meorum. Quam domum mihi aedificabitis, aut quis locus erit requietionis meae? Nonne manus mea fecit haec?». Universitas coaeli palma Dei tenetur, et universitas terrae pugillo concluditur. Sermo autem Dei, etiamsi ad opinionem religiosae intelligentiae proficit, plus tamen significationis introspectus sensu continet, quam exceptus auditu. Nam conclusum palma coelum rursum Deo thronus est; et terra, quae pugillo continetur, eadem et scabellum pedum eius est: ne in throno et scabello, secundum habitum considentis, protensio speciei corporeae intelligi, cum id, quod sibi thronus et scabellum est, rursum ipsa illa infinitas potens palma ac pugillo apprehendente concluderet; sed ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque, et supereminens et internus, id est, circumfusus et infusus in omnia nosceretur.

Cum et palma pugillusque continens potestatem naturae exterioris ostenderet; ac thronus et scabellum substrata esse ut interno exteriora monstraret, cum exteriora sua interior insidens, ipse rursum exterior interna concluderet: atque ita totus ipse intra extraque se continens (*supple*, cuncta), neque infinitus abesset a cunctis, neque

Alla ricerca di una comprensione di Dio

I. [6] La parola di colui che disse: *Io sono colui che sono*, mi sembrava sufficiente ad indicare l'infinità [di Dio], di cui abbiamo parlato. Ma noi dovevamo ancora cercare di comprendere l'opera della sua magnificenza e della sua potenza. Infatti, poiché l'essere è caratteristico di colui che, esistendo da sempre, non ha mai avuto inizio, egli ha fatto udire ancora riguardo a sé una parola degna di un Dio eterno ed immutabile, presentandosi come colui: *Il quale tiene il cielo nella sua mano e la terra nel suo pugno*, ed aggiungendo: *Il cielo è il* Is 40,12
mio trono, la terra lo sgabello dei miei piedi. Qual è la casa che mi edificherete o qual sarà il luogo del mio riposo? Non è forse la mia mano che ha fatto tutto questo? La mano di Dio tiene tutto quanto il cielo Is 66,1-2
ed il suo pugno serra tutta quanta la terra[1]. Ora, la parola di Dio, anche se è utile a completare le nostre conoscenze religiose, rivela maggior ricchezza di significato se è esaminata interiormente con l'intelligenza, anziché essere accolta esteriormente con le orecchie. Infatti il cielo, stretto nella mano di Dio, è anche presentato come il trono di Dio; e la terra, tenuta nel suo pugno, è anche detta lo sgabello dei suoi piedi. Lo scopo è quello di evitare che i termini trono e sgabello possano far pensare ad una forma corporea che si mostri nell'atteggiamento di un uomo assiso, dal momento che quella potenza infinita, stringendo nella mano e nel pugno, abbraccia pure ciò che gli serve da trono e da sgabello. Ma, a proposito di tutte queste creature elementari, si vuol far capire che Dio è dentro e fuori di esse, le domina e vi è incluso, cioè circonda tutte le cose e da tutte è circondato. La mano e il pugno con cui tiene [il cielo e la terra] indicano la sua potenza sulla natura esterna, e il trono e lo sgabello mostrano che il creato si spande sotto di lui, come le cose esterne sotto le interne: posto all'interno di ciò che è fuori di lui, egli inoltre racchiude in sé le cose, restandone fuori. In tal modo, siccome egli nella sua totalità abbraccia tutte le cose che sono dentro e fuori di lui, la sua

[1] Il testo dell'AT è gremito di passi che, in vario modo, presentano Dio in forma umana. Questi tratti antropomorfi, diventati inaccettabili a una mentalità spiritualista, vengono interpretati attribuendo loro valenza simbolica: la mano di Dio significa il suo potere, e così via.

cuncta ei qui infinitus est non inessent. Illis igitur religiosissimis de Deo opinionibus veri studio detentus animus delectabatur. Neque enim aliud quid dignum esse Deo arbitrabatur, quam ita eum ultra intelligentias rerum esse, ut in quantum se ad aliquem praesumptae licet opinionis modum mens infinita protenderet, in tantum omnem persequentis se naturae infinitatem infinitas immoderatae aeternitatis excederet. Quod cum a nobis pie intelligeretur, tamen a propheta haec ita dicente manifeste confirmabatur: «Quo abibo a spiritu tuo, aut a facie tua quo fugiam? Si adscendero in coaelum, tu illic es; si descendero in infernum, et ibi ades. Si sumpsero pennas meas ante lucem, et habitavero in postremis maris: etenim illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua». Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est. In coelis est, in inferno est, ultra maria est. Inest interior, excedit exterior. Ita cum habet, atque habetur; neque in aliquo ipse, neque non in omnibus est.

(de Trinitate, I, 6)

infinità non impedisce a lui di essere presente in tutte le cose, né alle cose tutte di essere presenti in lui, che è infinito. Questi elevati pensieri su Dio allietavano il mio animo affascinato dall'ansia della verità. Non c'era altra cosa che considerasse degna di Dio, fuorché il suo essere al di là di ogni nostra possibilità di conoscenza, in modo che, quanto più il nostro spirito si spingeva in direzione dell'infinito verso gli orizzonti di pensiero più audaci, tanto più l'infinità di Dio, eterna e senza limiti, vincesse l'audacia sconfinata della creatura che lo cerca. Questa verità, che noi riuscivano ad intendere per mistica intuizione, il Profeta confermava, in modo chiaro, con le parole che seguono: *Dove andrò lontano dal tuo spirito, o dove fuggirò lontano dalla tua faccia? Se salirò in cielo, là ci sei tu; se discenderò nell'inferno, anche là tu ci sei. Se prenderò le mie ali prima del giorno e mi fermerò nelle plaghe più lontane del mare, anche là sarà la tua mano che mi guiderà, sarà la tua destra che mi darà sostegno.* Non c'è luogo senza Sal 138,7-10
Dio, non c'è luogo che non sia in Dio. È nel cielo, è nell'inferno, è al di là dei mari. È nelle cose e le trascende. Così, e le possiede e ne è posseduto. E non c'è cosa in cui sia, senza essere in tutte.

AMBROGIO DI MILANO
(Ambrosius Mediolanensis)

Nato a Treviri (339/340) da famiglia senatoria e cristiana, per parte di madre discendente dalla *gens Aurelia,* compì gli studi a Roma, dove nel 353 la sorella maggiore Marcellina si fece vergine consacrata, e dove fu in rapporto con le famiglie più illustri: i Simmachi, i Nicomachi, gli Albini. Divenne governatore (*consularis*) di Liguria ed Emilia intorno al 370 con sede a Milano.

Ivi, alla morte di Aussenzio (374), per vent'anni vescovo di tendenza ariana, scoppiarono disordini fra ariani e cattolici per la successione. Ambrogio riuscì a sedare gli animi e fu acclamato vescovo dal popolo unito in chiesa, nonostante fosse ancora catecumeno, per l'usanza comune soprattutto fra gli uomini politici di procrastinare il battesimo. Dopo alcuni ingegnosi tentativi di sventare l'incombenza narrati dal biografo Paolino (*Vita Ambrosii,* 6-9), si accinse all'incarico trasferendovi il sentimento profondo della dignità della funzione tipico dell'alto funzionario romano. Sollevò le sorti del cattolicesimo, ai danni dell'arianesimo, nell'Italia settentrionale, con azione costante culminata nel concilio di Aquileia del 381 e con pari abilità rafforzò la sua posizione nei confronti della corte. Esercitò grande influsso su Graziano. I rapporti si fecero più difficili con l'imperatrice Giustina, di simpatie ariane, che alla morte di Graziano (383) assunse la reggenza per il figlio Valentiniano II. Del 384 è il celebre episodio dell'ambasceria dell'oratore Simmaco a Milano per ottenere il ripristino dell'altare della Vittoria in senato e dei privilegi per i sacerdoti pagani e le Vestali. Simmaco ottenne un successo personale ma l'autorevolezza di Ambrogio ebbe la meglio. Le argomentazioni di entrambi i contendenti dimostrano l'inconciliabilità dei loro punti di vista. Simmaco invoca il ripristino dell'altare in nome di un culto che «a lungo ha protetto lo Stato». Ai cri-

stiani chiede di rispettare la forza della tradizione, si richiama all'esempio degli imperatori, che, pur cristiani, protessero i riti tradizionali. Egli afferma la convinzione, diffusa fra i pagani colti del suo tempo, che un'unica mente divina presieda agli dei e ai culti delle singole nazioni, perché ogni uomo trovi la via più adatta a sé e alla sua gente: «Non seguendo una sola via potremo mai penetrare nei segreti recessi dell'essere». La fede dei cristiani, quindi, è unilaterale e riduttiva. Ambrogio, scrivendo a Valentiniano II, risponde proprio a partire dall'esclusivismo del cristianesimo: i cristiani hanno appreso dalla voce stessa di Dio qual è la verità e «un imperatore cristiano non può onorare che l'altare di Cristo». I privilegi pagani sono una assurda imposizione e gli dei non hanno affatto difeso Roma in passato. Non osino i pagani lamentarsi di perdite finanziarie con i cristiani che, nei tempi precedenti, hanno perso la vita per il loro Dio.

La lotta con Giustina culminò nel 386 quando Ambrogio riuscì a impedire la consegna agli ariani della basilica Porzia, facendola occupare dal popolo per il quale compose inni, da cantare a canto alternato. Sotto il suo nome ne vanno quattordici, ma solo quattro sono sicuramente autentici: *Aeterne rerum conditor; Deus creator omnium; Iam surgit hora tertia; Veni redemptor gentium.* Sostenitore della teoria per cui l'imperatore è nella chiesa, non sopra la chiesa, riuscì a imporre la sua volontà anche a Teodosio il Grande in diverse occasioni, fra cui, celeberrima, rimase la penitenza cui l'imperatore dovette sottoporsi per espiare il massacro di Tessalonica (390). Posteriormente i rapporti con Teodosio furono sempre stretti e alla morte dell'imperatore (395) Ambrogio ne pronunciò l'elogio funebre *(de obitu Theodosii).* Due anni dopo morì anch'egli, il 4 aprile.

Ambrogio, per formarsi una cultura esegetica e teologica dopo l'elezione episcopale, attinse abbondantemente a fonti orientali, favorito dall'ottima conoscenza del greco. Le sue opere esegetiche sono quasi sempre rielaborazioni di omelie: in generale manifesta predilezione per l'esegesi allegorica alessandrina, specie origeniana, includendo fra i modelli anche Filone, il massimo rappresentante della cultura giudaico-alessandrina. Fra le opere di genere filoniano ricordiamo: *de paradiso, de Cain et Abel, de Noe, de Abraham, de Isaac vel de anima, de bono mortis, de fuga saeculi.* Altri scritti esegetici: *de apologia prophetae David, Enarrationes in* XII *Psalmos davidicos, Expositio*

evangelii secundum Lucam, Expositio Isaiae prophetae. L'*Hexaemeron* si ispira all'opera di Basilio e, come il modello, tende a interpretare letteralmente il racconto di Genesi. Mentre nelle interpretazioni allegoriche di solito Ambrogio segue i modelli greci, nelle aperture di carattere morale, nelle attualizzazioni dei testi dà il maggior apporto personale. Particolare attenzione, come sappiamo anche dalla *Vita* scritta da Paolino (cap. 41), dedica al problema dell'avidità dei ricchi e della povertà: a questa tematica consacra il *de Helia et ieiunio, de Nabuthae historia, de Tobia.* Fra le opere di carattere morale, molte intorno al tema della verginità e della vedovanza, spicca il *de officiis ministrorum* su modello ciceroniano, dedicato al clero, un vero trattato di morale cristiana, costruito tutto a partire dal riferimento a Dio e alla prospettiva celeste. Un consistente gruppo di opere, influenzate sempre dalla teologia greca, è dedicato ai problemi trinitari e cristologici d'attualità, come è naturale in un autore che fu attivamente impegnato contro arianesimo e apollinarismo *(de fide ad Gratianum, de Spiritu sancto, de incarnationis dominicae sacramento, Expositio fidei)*.

Ambrogio fu senza dubbio una delle maggiori personalità della cristianità occidentale tardo antica, e seppe incrementare il prestigio della chiesa nei confronti degli imperatori e più in generale della comunità civile.

Cenni bibliografici. *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974)* (Studia Patristica Mediolanensia, 11), Vita e Pensiero, Milano 1981. È stata completata l'edizione latino-italiana (con testo originale rivisto) degli *Opera Omnia di Sant'Ambrogio,* Milano-Roma, 1977 ss., Biblioteca Ambrosiana e Città Nuova, cui si rimanda per i commenti delle singole opere. L.F. Pizzolato - M. Rizzi (edd.), *Nec timeo mori.* Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di Sant'Ambrogio, Milano, 4-11 aprile 1997, Vita e Pensiero, Milano 1998. Ch. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, Mor, Tübingen 1995. N.B. McLynn, *Ambroise of Milan. Church and Court in a Christian Capital,* University of California Press, Berkeley 1994. *Ambroise de Milan. Hymnes*, Texte établi, traduit et annoté sous la direction de J. Fontaine par J.L. Charlet, S. Deléani, Y.M. Duval, J. Fontaine, A. Goulon, M.H. Jullien, J. De Montgolfier, G. Nauroy, M. Perrin, H. Savon, Cerf, Paris 1992.

Avvio alla lettura. Gli inni autentici sono caratterizzati da una struttura molto curata, a base di espressioni simmetriche opportuna-

mente variate, che impreziosiscono la forma senza nuocere alla comprensione del testo. Perizia formale tradotta in potente chiarezza espressiva si nota nell'inno per la sera *Deus creator omnium* dove, nella quinta strofa, i toni cupi scandiscono il progressivo calare delle tenebre cui si oppone la luce della fede.

[1] Deus, creator omnium / polique rector, / vestiens diem decoro lumine, / noctem soporis gratia,

[2] artus solutos ut quies / reddat laboris usui /mentesque fessas allevet / luctusque solvat anxios,

[3] grates peracto iam die / et noctis exortu preces, /voti reos ut adiuves, / hymnum canentes solvimus.

[4] Te cordis ima concinant, / te vox sonora concrepet, / te diligat castus amor, / te mens adoret sobria.

[5] Et, cum profunda clauserit / diem caligo noctium, / fides tenebras nesciat / et nox fide reluceat.

[6] Dormire mentem ne sinas, / dormire culpa noverit; / castisfides refrigerans / somni vaporem temperet.

[7] Exuta sensu lubrico / te cordis alta somnient, / nec hostis invidi dolo / pavor quietos suscitet.

[8] Christum rogamus et patrem / Christique patrisque spiritum: / unum potens per omnia, / fove precantes, trinitas.

(Hymnus IV, ad horam incensi)

[1] Dio, creatore dell'universo, rettore del cielo, che rivesti il giorno della bellezza della luce e la notte del beneficio del sonno,

[2] perché la quiete renda all'usata fatica le membra rilasciate, sollevi le menti stanche e disperda le ansie affannose,

[3] trascorso ormai il giorno, all'inizio della notte, t'innalziamo preghiere di ringraziamento, cantando un inno affinché tu ci aiuti a sciogliere il voto.

[4] Te esalti il cuore dal profondo, te risuoni la voce sonora, te ami il casto amore, te adori le mente sobria.

[5] E così, quando le profonde tenebre della notte avranno ricoperto la luce del giorno, la fede non conosca oscurità e della fede s'illumini la notte.

[6] Non permettere che la mente s'assopisca; il peccato invece impari a dormire: la fede, che dà ristoro, moderi nei puri il calore del sonno.

[7] Spogliato d'ogni senso lubrico te sogni l'intimo del nostro cuore, né per l'inganno del nemico invidioso il timore risvegli noi che riposiamo.

[8] Noi invochiamo Cristo e il Padre e lo Spirito di Cristo e del Padre: Trinità che sei una sola potenza dovunque, sii propizia a noi che ti preghiamo.

GIROLAMO
(Eusebius Hieronymus)

Nacque a Stridone, al confine fra Dalmazia e Pannonia, nel 347 circa (ma si è pensato anche, probabilmente a torto, a una datazione più alta, intorno al 331), da famiglia sufficientemente benestante da consentirgli approfonditi studi a Roma, presso il grande grammatico Elio Donato. Fu poi a Treviri, quindi ad Aquileia dove partecipò a un circolo ascetico insieme a Rufino.

Non si conoscono i motivi della fine di quest'esperienza, dopo la quale Rufino si recò in Egitto e Girolamo in Siria, ad Antiochia e poi nel deserto della Calcide dal 375 al 378. Lì cominciò a sentire forte il conflitto interiore fra l'eredità culturale classica, di cui si era imbevuto alla scuola di Donato, e le esigenze ascetiche, prendendo alla fine la risoluzione di mettere interamente al servizio della Scrittura la sua erudizione e formazione filologica, corroborata in Oriente dallo studio del greco e da quello, più superficiale, dell'ebraico (cfr. ep. 22 a Eustochio). Comunque, se la promessa di non aver più fra le mani autori profani fu mantenuta per lungo tempo, alla fine Girolamo tornò a studiare Cicerone e gli altri classici, anche per esigenze di bello stile.

Intanto Girolamo, poco avvertito della complessità dei problemi dottrinali in Oriente, aveva aderito alla chiesa vecchio-nicena di Paolino (cfr. s.v. Basilio di Cesarea) e aveva stretto amicizia con Epifanio di Salamina. Si recò con i due a Costantinopoli (dove imparò a conoscere la lezione di Origene) in occasione del concilio del 381 e, quando lì le cose si misero male per Paolino passò, sempre insieme a Paolino ed Epifanio, a Roma da papa Damaso. Vi trovò un ambiente favorevole, divenendo segretario del papa e guida spirituale di un gruppo di matrone dedite all'ascesi, fra cui spiccavano Marcella e Paola.

Alla morte di Damaso (dicembre 384) il clima con Siricio mutò: ebbe

a subire accuse maliziose sui suoi rapporti con Paola e sdegnosamente partì per l'Oriente, mentre Paola e la figlia Eustochio lo seguirono poco tempo dopo. Anche se a Roma non tornò più, mantenne molti addentellati con la società cristiana romana, tramite la corrispondenza con amici e la partecipazione alle polemiche. In Oriente, dopo un lungo pellegrinaggio, si stabilì a Betlemme dove rimase fino alla morte. Nel 393 scoppiò la controversia sull'opera di Origene per iniziativa di Epifanio, e Girolamo, fino ad allora estimatore dell'Alessandrino, lo appoggiò. Si incrinarono così fortemente i rapporti con Rufino (cfr. s.v.), che da Gerusalemme difendeva la memoria di Origene: ricuciti in qualche modo nel 397, si ruppero in modo definitivo quando Rufino da Roma tradusse *I Princìpi* e nella prefazione si richiamò alla passata opera di traduttore origeniano svolta da Girolamo stesso. Cominciò un'aspra battaglia polemica che Girolamo non interruppe neppure alla morte di Rufino e nel corso della quale ritradusse *I Princìpi* per mostrare le indebite correzioni di Rufino in senso ortodosso (questo lavoro è perduto). La questione pelagiana lo vide al fianco di Agostino, che seppe mantenere con lui buoni rapporti, nonostante qualche avvisaglia di burrasca. Il sacco di Roma (410) per opera di Alarico lo colpì profondamente. Morì a Betlemme il 30 settembre 419/420, l'anno dopo la scomparsa di Eustochio, succeduta alla madre Paola nella guida del monastero femminile.

L'opera principale di Girolamo, il suo più grande merito, consiste nella traduzione in latino *(Vulgata)* della Bibbia dall'ebraico (la precedente *Vetus* era stata compiuta sui Settanta, la traduzione greca più importante dell'AT), disegno cui egli arrivò per gradi. Su invito di Damaso, durante la permanenza a Roma, corresse la vecchia versione latina dei quattro vangeli, mentre la revisione del resto del NT fu compiuta successivamente da un suo discepolo, Rufino il Siro. A Roma compì anche una prima revisione della traduzione del Salterio, andata persa. A Betlemme compose innanzitutto una nuova revisione del Salterio (recensione detta *Gallicana*) effettuata sugli *Hexapla* origeniani, e proseguì con gli altri libri sapienziali. A poco a poco però egli, a contatto con le versioni di Simmaco e Aquila, più fedeli dei Settanta all'ebraico, lingua con cui si andava familiarizzando, concepì il nuovo progetto di una traduzione diretta dall'originale: il lavoro geronimiano costituisce la *Vulgata:* solo per il Salterio la versione *Gallicana* è entrata nella *Vulgata* al posto della traduzione secondo l'ebraico. Quanto ai

Deuterocanonici, Girolamo tradusse liberamente Tobia e Giuditta, come pure i capitoli aggiunti al testo greco di Daniele e Ester, ma scartò Siracide, Sapienza di Salomone, Baruch e due dei Maccabei. Notevole l'epistolario di Girolamo (circa 150 lettere di cui 122 sue, le altre di corrispondenti) scritto con vasta gamma di toni e includente anche il genere trattatistico, come la lettera 22 a Eustochio, un trattato sulla verginità, e quello biografico, come la lettera 108 sulla vita e morte di Paola *(Epitaphium s. Paulae)*. In difesa della verginità, unilateralmente vista come perfezione della vita cristiana, e di cui la perpetua verginità di Maria è modello, Girolamo scrisse due opere: l'*adversus Helvidium* e l'*adversus Iovinianum*. Agli ideali monastici dedicò la composizione di tre vite di padri del deserto (Paolo, Ilarione e Malco). Nel corso della polemica su Origene compose l'*adversus Ioannem Hierosolymitanum* e un'*Apologia* in tre libri contro Rufino. Fra le opere di carattere erudito, significativo il *de viris illustribus,* una sorta di letteratura cristiana che integra i dati dell'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio con notizie sui latini, con qualche indizio sulle personali simpatie e antipatie di Girolamo. La stessa integrazione di dati eusebiani si ha nel *Chronicon,* proseguito fino al 378. Di Eusebio tradusse anche l'*Onomastico* col titolo di *De situ et nominibus locorum hebraicorum,* concernente notizie geografiche sulle località bibliche.

Fu anche esegeta. Dopo un primo periodo, in cui egli segue Origene con scarsa rielaborazione personale (nei commenti ad alcune lettere paoline: Filemone, Galati, Efesini, Tito e in quello all'Ecclesiaste), l'esegesi di Girolamo cerca una via propria, anche per le esigenze poste dalla cura filologica nei confronti del testo biblico ebraico, in un contemperamento di interpretazione letterale, per la quale mette a frutto la sua erudizione, e interpretazione allegorico-spirituale, per cui mantiene il debito nei confronti di Origene, anche dopo la polemica, e di Didimo. Si pensi, per il NT, al *Commento a Matteo,* e, fra i commenti ai *Profeti,* a quelli *Su Zaccaria e Isaia:* rispetto alle fonti greche, il lavoro di Girolamo in questi due scritti è soprattutto di selezione dell'abbondante materiale. La riprova è il *Commento a Daniele,* nel quale, in assenza di commenti alessandrini, Girolamo fornisce l'interpretazione allegorica sporadicamente.

Cenni bibliografici. C. Moreschini - G. Menestrina (edd.), *Motivi letterari ed esegetici in Girolamo*, Morcelliana, Brescia 1997. P. Lardet, *L'Apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire* (Supplements to Vigiliae Christianae, 15),

E.J. Brill, Leiden 1993. *Jérôme entre l'Occident et l'Orient,* Actes du colloque du Chantilly sept. 1986 (publiés par Y.-M. Duval), Etudes Augustiniennes, Paris 1988. J.N.D. KELLY, *Jerome. His life, writings and controversies*, Duckworth, London 1975. Ancora utile: F. CAVALLERA, *St. Jérôme. Sa vie et son oeuvre.* I, 1-2, H. Champion, Paris 1922.

AVVIO ALLA LETTURA. La lettera 23, scritta nell'autunno 384, propone all'attenzione delle matrone dedite a vita ascetica, fra cui spicca per doti di intelligenza e volontà proprio la Marcella dedicataria, la figura di Lea, che aveva condotto vita monastica nella sua *domus* con un gruppo di sorelle (ancelle): alla sua morte Girolamo contrappone quella del pagano *consul designatus* Pretestato, personaggio di rilievo politico e culturale (è uno dei protagonisti dei *Saturnalia* di Macrobio), che aveva avuto parole ironiche nei confronti della ricca corte di papa Damaso. Con sarcasmo che ci appare di pessimo gusto Girolamo deride il dolore della moglie di questo, Acolia Paolina: costei aveva scritto per il marito defunto una epigrafe che è la più bella celebrazione dell'amore coniugale del periodo in Occidente.

23. [1] Cum hora ferme tertia hodiernae diei septuagesimum secundum psalmum, id est tertii libri principium, legere coepissemus et docere cogeremur tituli ipsius partem ad finem secundi libri, partem ad principium tertii libri pertinere – quod scilicet «Defecerunt hymni David, filii Iesse», finis esset prioris, «Psalmus» vero «Asaph» principium sequentis – et usque ad eum locum pervenissemus, in quo iustus loquitur: «Dicebam: si narravero sic, ecce generationem filiorum tuorum praevaricatus sum», quod in Latinis codicibus non ita habemus expressum, repente nobis nuntiatum est sanctissimam Leam exisse de corpore. Ibique ita te palluisse conspexi, ut vere aut pauca aut nulla sit anima, quae fracto vase testaceo non tristis erumpat. Et tu quidem, non quod futuri incerta esses, dolebas, sed quo triste funeri obsequium non dedisses. Denique in mediis fabulis rursum didicimus reliquias eius iam Ostia fuisse delatas.

[2] Quaeras, quo pertineat ista replicatio? Respondebo tibi verbis apostoli: «Multum per omnem modum». Primum, quod universorum gaudiis prosequenda sit, quae calcato diabolo coronam iam securitatis accepit; secundo, ut eius vita breviter explicetur; tertio, ut designatum consulem de suis saeculis detrahentes esse doceamus in tartaro. Equidem conversationem Leae nostrae quis possit digno elevare praeconio? Ita eam totam ad dominum fuisse conversam, ut monasterii princeps, mater virginum fieret; post mollitiem vestium sacco membra trivisse; orationibus duxisse noctes et comites suas plus exemplo docuisse quam verbis. Humilitatis tantae tamque subiectae, ut quondam domina plurimorum ancilla hominis putaretur, nisi quod eo Christi magis esse ancilla, dum domina hominum non putatur. Inculta vestis, vilis cibus, neglectum caput, ita tamen, ut, cum omnia

A Marcella, per la morte di Lea

23. [1] Verso l'ora terza di oggi avevamo cominciato a leggere il settantaduesimo salmo, vale a dire l'inizio del terzo libro, e dovevamo spiegare che parte del titolo stesso appartiene alla fine del secondo libro, parte all'inizio del terzo[1], cioè: *Terminano gli inni di David, figlio* Sal 71,20
di Iesse è la fine del precedente, mentre: *Salmo. Di Asaf* è l'inizio del Sal 72,1
successivo. Eravamo arrivati a quel punto in cui parla il giusto: *Dicevo:*
se parlerò in questo modo, ecco, ho tradito la generazione dei tuoi figli, Sal 72,15
passo che nei codici latini è reso in modo diverso, quando improvvisamente ci fu annunziato che la santissima Lea aveva abbandonato il suo corpo. Allora ti ho vista impallidire a tal punto che davvero poche anime – o nessuna – non romperebbero il loro involucro di argilla e balzerebbero fuori vinte dal dolore. E certamente ti dolevi non perché eri incerta sul suo destino, ma perché non avevi reso al cadavere il triste omaggio. Infine, durante la nostra conversazione, abbiamo appreso anche che le sue spoglie erano già state trasferite ad Ostia.

[2] Mi chiederai per quale motivo io ritorni su questo fatto. Ti risponderò con le parole dell'apostolo: *È molto importante, sotto ogni*
aspetto. Innanzitutto perché deve essere accompagnata dalla gioia di Rm 3,2
tutti colei che, messo sotto i piedi il diavolo, ha già ricevuto una corona sicura, poi per raccontare in breve la sua vita, in terzo luogo per mostrare, spogliandolo dei suoi fasti terreni, che il console designato si trova nel Tartaro. Certo, chi potrebbe esaltare con degni elogi il modo di vivere della nostra Lea? Si era rivolta completamente al Signore, tanto da essere messa a capo di un monastero e da divenire madre delle vergini; si logorava le membra col sacco, lei che prima indossava morbide vesti; passava notti intere in preghiera, ed era maestra alle sue compagne più con l'esempio che con le parole. Tanto umile e sottomessa che, padrona un tempo di molti, l'avresti creduta serva dell'uomo, ma, evitando di sembrare padrona di uomini, appariva ancor più serva di Cristo. Veste dimessa, cibo grossolano, capelli trascurati, e tuttavia in maniera da rifuggire, mentre faceva

[1] Rapida notazione sull'attività di maestro di esegesi biblica svolta da Girolamo in questi eletti circoli femminili.

faceret, ostentationem fugeret singulorum, ne reciperet in praesenti saeculo mercedem suam.

[3] Nunc igitur pro brevi labore aeterna beatitudine fruitur: excipitur angelorum choris, Abrahae sinibus confovetur et cum paupere quondam Lazaro divitem purpuratum et non palmatum consulem, sed sacratum, stillam digiti minoris cernit inquirere. O rerum quanta mutatio! Ille, quem ante paucos dies dignitatum omnium culmina praecedebant, qui, quasi de subiectis hostibus triumpharet, Capitolinas ascendit arces, quem plausu quodam et tripudio populus Romanus excepit, ad cuius interitum urbs universa commota est, nunc desolatus est, nudus, non in lacteo caeli palatio, ut uxor conmentitur infelix, sed in sordentibus tenebris continetur. Haec vero, quam unius cubiculi secreta vallabant, quae pauper videbatur et tenuis, cuius vita putabatur amentia, Christum sequitur et dicit: «Quaecumque audivimus, et vidimus in civitate dei nostri» et reliqua.

[4] Quapropter moneo et flens gemensque contestor, ut, dum huius mundi viam currimus, non duabus tunicis, id est duplici vestiamur fide, non calciamentorum pellibus, mortuis videlicet operibus, praegravemur, non divitiarum nos pera ad terram premat, non virgae, id est potentiae saecularis, quaeratur auxilium, non pariter et Christum habere velimus et saeculum, sed pro brevibus et caducis aeterna succedant et, cum cotidie – secundum corpus loquor – praemoriamur, in ceteris non nos perpetuos aestimemus, ut possimus esse perpetui.

(Epistula XXIII)

tutto ciò, l'ostentazione e la singolarità, per non ricevere la sua ricompensa in questo mondo.

[3] E ora, in cambio di un breve travaglio, gode della beatitudine eterna, è accolta da cori di angeli, trova ristoro nel seno di Abramo e, insieme a Lazzaro, un tempo povero, vede il ricco coperto di porpora, console non ancora col vestito ricamato di palme[2]; ma già consacrato, chiedere una stilla d'acqua che cada dal dito mignolo. Come cambiano le cose! Quello che pochi giorni prima era preceduto dalle insegne di tutte le cariche più elevate, che ha salito la rocca del Campidoglio quasi trionfasse su nemici soggiogati, che il popolo romano ha accolto con plauso e tripudio, per la cui morte si è commossa tutta la città, ora è solo, nudo, non si trova nella lattea reggia del cielo[3] come dice mentendo l'infelice consorte, ma nelle sudicie tenebre. Questa, invece, che era protetta dal segreto della sua sola camera, che sembrava povera e meschina, la cui vita era ritenuta follia, accompagna Cristo e dice: *Tutto ciò che abbiamo udito, l'abbiamo anche visto nella città del Dio nostro*, e quanto viene dopo. *Sal* 47,9

[4] Perciò ti ammonisco e ti scongiuro piangendo e gemendo: nel percorrere la via di questo mondo non rivestiamoci di due tuniche, vale a dire di una doppia fede, non rendiamoci pesanti con il cuoio *Mt* 10,10 s.
delle calzature, ossia con opere morte, non ci pieghi a terra la borsa delle ricchezze, non si cerchi l'aiuto del bastone, vale a dire della potenza secolare, non desideriamo possedere, al tempo stesso, Cristo e il mondo. Al posto di cose effimere e caduche subentrino cose eterne; e, dato che ogni giorno – parlo per il corpo – moriamo un po', non riteniamoci immortali per il resto, proprio per poter essere immortali.

---

[2] Vettio Agorio Pretestato, in quanto non ancora entrato in carica, non poteva portare la toga con le palme d'oro, tipica dei consoli.

[3] Alla via Lattea erano destinate le anime dei filosofi e degli uomini benemeriti dello stato (cfr. Cicerone, *Somnium Scipionis*, 3, 4 ss.). La morte di Pretestato aveva avuto una vasta eco nella Roma del tempo: non è escluso che a lui si riferisca l'invettiva del cosiddetto *Carmen contra paganos*, che dimostra tutto l'astio di alcuni cristiani verso chi voleva tenere in vita le tradizioni religiose pagane.

PRUDENZIO
(Aurelius Prudentius Clemens)

Nacque nel 348 forse a Calagurris (odierna Calahorra). È ignota la data della morte. Appartenente all'aristocrazia provinciale spagnola compì una brillante carriera nell'amministrazione imperiale. Era stato probabilmente Teodosio, suo conterraneo (entrambi provengono dalla Spagna Tarragonese), a chiamarlo a corte nel 379. Dopo venti anni, Prudenzio andò a riposo sotto Onorio nel 398/399, ritirandosi nelle sue terre. Grande significato ebbe un suo viaggio, compiuto in data incerta, ma dopo il 395, a Ròma, per gravi motivi (forse un processo) e in un momento di travaglio spirituale. La Roma cristiana, specie le tombe dei martiri, lo impressionò profondamente e lo indusse a intensificare il fervore cristiano. Da poco aveva iniziato l'attività poetica, che considerava mezzo di espiazione per i propri peccati e glorificazione di Dio. Nel 404/405 compose una *Praefatio* all'edizione delle opere, contenente i pochi dati biografici noti e il suo progetto poetico. Alcune delle opere (sette in otto libri) sono di ispirazione lirica, altre di carattere epico-didascalico. I titoli, secondo un gusto del tempo, sono greci. Il *Cathemerinon* (inni della giornata) raccoglie 12 inni in metri vari, di ascendenza ambrosiana, che scandiscono le parti della giornata, celebrano feste particolari o momenti forti della vita cristiana. Il *Peristephanon* (le corone), forse l'opera più nota di Prudenzio, contiene 14 inni di vario metro e lunghezza dedicati a martiri, soprattutto spagnoli, ma anche romani: in mezzo agli orpelli della poesia celebrativa, alle note fiabesche delle leggende orali, si schiudono immagini di grande efficacia poetica, come si verifica nell'inno terzo, dedicato alla spagnola Eulalia. Questa, ancora bambina, durante la persecuzione fugge di notte da casa per presentarsi al tribunale. Quando il pretore la esorta a ricredersi, invece di rispondergli, con adolescenziale protervia, gli sputa in faccia e rovescia gli idoli. Con efficace contrasto

Prudenzio, dall'espressionismo di questa scena passa al tono elegiaco allorché Eulalia viene uccisa. Allora si leva in volo una bianca colomba: è lo spirito della martire, *lacteolus, celer, innocuus*, lo spirito di una bambina che ha incontrato, per l'ottusità degli uomini, una morte da adulta. E, mentre i carnefici fuggono e le fiamme del rogo si spengono, la neve scende a proteggere il corpo abbandonato della piccola. Questo inno esemplifica bene i chiaro-scuri che animano la poesia di Prudenzio. Seguono nell'edizione due poemetti esametrici, l'*Apotheosis* e l'*Hamartigenia* (origine del peccato) diretti, a detta dello stesso Prudenzio (*praef.* 39), contro le eresie: il primo confuta eresie in materia cristologica ed esalta l'incarnazione di Cristo, il secondo, partendo dalla confutazione del diteismo marcionita, rifiorito nelle eresie dualiste del tempo, arriva al nocciolo del problema teorico ed esistenziale circa la natura del male e la responsabilità umana nel peccato. Il *Contra Symmachum* in due libri, per la massima parte esametrici, l'unica opera databile con sicurezza al 402, rievoca la famosa polemica fra Simmaco e Ambrogio. La *Psychomachia* (battaglia per l'anima), in 915 esametri più prefazione in trimetri giambici, descrive allegoricamente il conflitto fra vizi e virtù nell'intimo dell'uomo. Il *Dittochaeon* (doppio nutrimento), composto di 49 quartine esametriche, illustra 24 episodi dell'AT e 25 del NT. Prudenzio mescola elementi linguistici disparati, fonti classiche e cristiane, le più diverse correnti culturali, in un impasto libero ed esuberante, in una audace mescolanza di generi, lottando a volte felicemente con l'aridità della materia, col merito di ampliare enormemente gli orizzonti della poesia cristiana rispetto alle esperienze di Ilario, Mario Vittorino e Ambrogio.

Cenni bibliografici. C. GNILKA, *Prudentiana*, Saur, München 2000-2001. J. FONTAINE, *Nassaince de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe à Ve siècle.* Avec une préface de J. Perret, Etudes Augustiniennes, Paris 1981.

AVVIO ALLA LETTURA. La potente creatività di Prudenzio si sposa a una commossa partecipazione nell'inno – ne riportiamo un brano – in endecasillabi alcaici che rievoca il martirio di Agnese. La giovane, diversamente da Eulalia, dimostra un'indole riflessiva e posata. E un tono meditativo assume la descrizione dell'ascesa della sua anima ai cieli, mentre sfumano in lontananza i vani tormenti che consumano la vita umana.

Ut vidit Agnes stare trucem virum
mucrone nudo, laetior haec ait:
«Exulto, talis quod potius venit
vaesanus atrox turbidus armiger,
quam si veniret languidus ac tener
mollisque ephebus tinctus aromate,
qui me pudoris funere perderet.
Hic, hic amator iam, fateor, placet.
Ibo inruentis gressibus obviam
nec demorabor vota calentia;
ferrum in papillas omne recepero
pectusque ad imum vim gladii traham.
Sic nupta Christo transiliam poli
omnes tenebras aethere celsior.
Aeterne rector divide ianuas
caeli obseratas terrigenis prius
ac te sequentem Christe animam voca
cum virginalem tum Patris hostiam!».
Sic fata Christum vertice cernuo
supplex adorat, vulnus ut inminens
cervix subiret prona paratius.
Ast ille tantam spem peragit manu,
uno sub inctu nam caput amputat,
sensum doloris mors cita praevenit.
Exutus inde spiritus emicat
liberque in auras exilit. Angeli
saepsere euntem tramite candido.
Miratur orbem sub pedibus situm,
spectat tenebras ardua subditas
ridetque solis quod rota circuit,
quod mundus omnis volvit et inplicat,
rerum quod atro turbine vivitur,
quod vana saecli mobilitas rapit:
reges tyrannos imperia et gradus

La morte di Agnese

Agnese, come si vede davanti il truce giustiziere
con la spada sguainata, esultando disse:
«O gioia! Viene a me un armigero
folle, spietato, violento. Meglio lui,
di un efebo languido e tenero
e molle e tutt'intriso di profumi,
che venisse per uccidere la mia pudicizia.
Sì, sì: è questo, lo confesso, l'amante che prediligo.
Quando verrà su di me, andrò incontro ai suoi passi,
né mi opporrò al suo ardente desiderio:
la spada intera accoglierò nel mio petto,
e fino al cuore immergerò il ferro violento.
Così, sposa di Cristo, varcherò d'un balzo
tutte le tenebre del mondo, più in alto dell'etere.
Eterno Sovrano, spalanca le porte
del cielo, prima sbarrate ai mortali,
e Tu, o Cristo, chiama a te l'anima che ti segue,
anima di vergine e vittima per il Padre».
Ciò detto, china il capo e adora
supplice Cristo, così che il collo proteso
sia pronto a ricevere la ferita imminente.
E il carnefice esaudisce una speranza così grande,
d'un sol colpo le mozza il capo,
la morte rapida le impedisce di provare dolore.
Svestito l'abito mortale, l'anima sua si slancia
e libera balza attraverso l'etere, e gli angeli
formano al suo passaggio due candide ali.
Essa contempla la terra sotto i piedi,
osserva, di lassù, le tenebre lontane,
e ride di tutto ciò che il sole aggira con la sua orbita,
tutto ciò che l'intero universo rivolge e avvolge,
tutto ciò che vive nel fosco turbine delle cose,
tutto ciò che trascina via con sé la vana mobilità del tempo:
i re, i tiranni, gli imperi e le dignità,

pompasque honorum stulta tumentium,
argenti et auri vim rabida siti
cunctis petitam per varium nefas,
splendore multo structa habitacula,
inlusa pictae vestis inania,
iram timorem vota pericula,
nunc triste longum nunc breve gaudium,
livoris atri fumificas faces
nigrescit unde spes hominum et decus,
et quod malorum taetrius omnium est
gentilitatis sordida nubila.

(Peristephanon, hymnus XIV, 67-111)

e la magnificenza e folle boria dei grandi uffici,
e il potere dell'oro e dell'argento, cui tutti aspirano
con sete inesausta ricorrendo a ogni crimine,
e le dimore costruite con grande splendore,
e l'insulsa frivolezza di vesti variopinte,
e la collera, il timore, le speranze, i pericoli,
e qui la lunga tristezza, lì la breve gioia,
e le torce fumanti del cupo livore
che ottenebrano la speranza e la dignità dell'uomo,
e – il più tetro dei mali –
l'immonda nube del paganesimo.

SULPICIO SEVERO
(Sulpicius Severus)

Nato in Aquitania nel 363 ca. da famiglia aristocratica, fu educato nei circoli intellettuali di Bordeaux (ma il suo discepolato presso Ausonio non è sicuro) e divenne brillante avvocato. Si accostò all'ideale ascetico prima per l'esempio dell'amico Paolino di Nola, poi, dopo la morte della moglie, per l'influsso della suocera Bassula, che lo familiarizzò con la figura di Martino, monaco e vescovo di Tours. Si ritirò allora nella sua tenuta di Primulacium, nella zona di Tolosa, circondandosi di una comunità di amici e cominciando colà a scrivere la vita del suo maestro Martino, ancora vivente: l'opera venne terminata probabilmente nel 397. La *Vita Martini* è testimonianza fondamentale per la diffusione del monachesimo in Gallia ed è paragonabile per l'influsso che esercitò alla *Vita di Antonio* scritta da Atanasio. Le perplessità dei critici circa la piena veridicità della *Vita Martini* (Severo scrisse però anche tre lettere e due *Dialogi*, che formano con la *Vita* il *corpus* martiniano, e due libri di *Chronica*, un sommario di storia universale) nascono dalla profonda diversità fra il temperamento di Severo, rimasto sempre il colto aristocratico che si ispira a Sallustio, oltre che ad Atanasio, che scrive con nitore stilistico, e l'oggetto della sua ammirazione, Martino, asceta estremista e illetterato, prima soldato, poi penitente presso il vescovo Ilario di Poitiers, quindi eremita, nemico attivo dell'arianesimo, taumaturgo e, dal 371, vescovo di Tours, in lotta contro clero e vescovi già mondanizzati. Si è incerti sull'entità della riplasmazione dell'eroe operata da Severo, sulla base delle sue letture scritturistiche e della conoscenza del monachesimo egiziano, si resta perplessi di fronte ai voluti aggiustamenti cronologici e al massiccio inserimento dell'elemento miracolistico.

Tuttavia rimane pur sempre nella *Vita Martini* un nucleo di dati autentici che lo storico riesce a sceverare.

Cenni bibliografici. *Sulpicio Severo. Vita di Martino,* introduzione e note di Elena Giannarelli, traduzione di M. Spinelli (Letture cristiane del primo millennio, 19), Paoline, Milano 1995 (con buona bibliografia). Cfr. introduzione di J. FONTAINE, *Vie de saint Martin* (Sources Chrétiennes, 133-5), Cerf, Paris 1967-9. In generale sul monachesimo d'Occidente cfr. S. PRICOCO, *Monaci filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Rubbettino, Soveria Mannelli - Messina 1992.

AVVIO ALLA LETTURA. Dalla *Vita di Martino* proponiamo il celeberrimo episodio del dono di metà clamide al povero, gesto di carità che fece di Martino il modello per generazioni di agiografi successivi. L'elemento significativo della narrazione non è tanto la generosità dimostrata da Martino quanto il fatto che per amore del povero egli non esiti a sostenere l'umiliazione più profonda: quella di un soldato che suscita il riso per la perdita del decoro.

3. [1] Quodam itaque tempore, cum iam nihil praeter arma et simplicem militiae vestem haberet, media hieme quae solito asperior inhorruerat, adeo ut plerosque vis algoris extingueret, obvium habet in porta Ambianensium civitatis pauperem nudum. Qui cum praetereuntes ut sui misererentur oraret omnesque miserum praeterirent, intellexit vir Deo plenus sibi ilum, aliis misericordiam non praestantibus, reservari. [2] Quid tamen ageret? Nihil praeter chlamydem, qua indutus erat, habebat: iam enim reliqua in opus simile consumpserat. Arrepto itaque ferro quo accinctus erat, mediam dividit partemque eius pauperi tribuit, reliqua rursus induitur. Interea de circumstantibus ridere nonnulli, quia deformis esse truncatus habitu videretur; multi tamen, quibus erat mens sanior, altius gemere, quod nihil simile fecissent, cum utique plus habentes vestire pauperem sine sua nuditate potuissent. [3] Nocte igitur insecuta, cum se sopori dedisset, vidit Christum chlamydis suae, qua pauperem texerat, parte vestitum. Intueri diligentissime Dominum vestemque, quam dederat, iubetur agnoscere. Mox ad angelorum circumstantium multitudinem audit Iesum clara voce dicentem: «Martinus adhuc catechumenus hac me veste contexit». [4] Vere memor Dominus dictorum suorum, qui ante praedixerat: «Quamdiu fecistis uni ex minimis istis, mihi fecistis», se in paupere professus est fuisse vestitum; et ad confirmandum tam boni operis testimonium in eodem se habitu, quem pauper acceperat, est dignatus ostendere. [5] Quo viso, vir beatissimus non in gloriam est elatus hu manam, sed bonitatem Dei in suo opere cognoscens, cum esset annorum duodeviginti, ad baptismum convolavit. Nec tamen statim militiae renuntiavit, tribuni sui precibus evictus, cui contubernium familiare praestabat: etenim transacto tribunatus sui tempore renuntiaturum se saeculo pollicebatur.

(Vita Martini, 3, 1-5)

Martino e il povero

3. [1] Così, un giorno, non avendo nulla indosso oltre alle armi e al semplice mantello di soldato, nel colmo d'un inverno che s'irrigidiva più aspramente del solito, al punto che moltissimi soccombevano alla violenza del gelo, gli accadde d'incontrare sulla porta della città di Amiens un povero nudo. E poiché questi pregava i passanti di aver pietà di lui, e tutti passavano oltre senza curarsi dello sventurato, quell'uomo ricolmo di Dio comprese che, siccome gli altri si rifiutavano ad un atto di carità, quel povero era riservato a lui. [2] Ma che fare? Non aveva null'altro che la clamide, di cui era vestito; infatti aveva già sacrificato tutto il resto in una uguale opera buona. E così, brandita la spada che aveva alla cintura, divise la clamide a metà, e ne donò al suo povero una parte, dell'altra si rivestì. Frattanto alcuni astanti si misero a ridere, poiché lo trovarono indecoroso in quella veste mutilata; molti tuttavia, di animo più saggio, si diedero a gemere profondamente per non aver fatto nulla di simile, poiché possedendo senz'altro più di lui, avrebbero potuto vestire quel povero senza ridursi alla nudità. [3] Dunque, la notte seguente, essendosi abbandonato al sonno, vide Cristo vestito della parte della sua clamide, con la quale aveva coperto il povero. Gli fu ordinato di considerare attentamente il Signore, e di riconoscere la veste che aveva donato. Subito dopo, udì Gesù dire con chiara voce alla moltitudine di angeli che stavano intorno a lui: «Martino, il quale ancora non è che un catecumeno, mi ha coperto con questa veste». [4] Davvero memore delle sue parole, il Signore, che un tempo aveva proclamato: «Ciascuna volta che avrete aiutato una di codeste mie umilissime creature, avete aiutato me», dichiarò di essere stato vestito nella persona di quel povero; e a confermare la testimonianza di una così buona opera, Egli non disdegnò di mostrarsi in quel medesimo abito che il povero aveva ricevuto in dono. [5] Ciò visto, il santissimo uomo non si esaltò d'orgoglio umano, ma riconoscendo nella sua opera la bontà di Dio, mentre era in età di diciotto anni s'affrettò a ricevere il battesimo. E tuttavia non rinunziò subito alla condizione di soldato, trattenuto dalle preghiere del tribuno suo amico, che si riprometteva di ritirarsi dal mondo, finito il servizio.

AGOSTINO
(Aurelius Augustinus)

Della vita di questo grandissimo conosciamo molto, potendone indagare, oltre i fatti, noti da fonti diverse, anche le risonanze che ebbero nel suo intimo, grazie soprattutto alle *Confessiones,* una sorta di autobiografia interiore. Aurelio Agostino nacque il 13 novembre 354 a Tagaste (Numidia) da Patrizio, un piccolo proprietario terriero di scarsi mezzi, e da Monica, fervente cristiana, che instaurò col figlio prediletto un legame fortissimo ma, a tratti, contrastato. Compì gli studi prima a Tagaste, poi a Madaura e a Cartagine. Lì si legò in concubinato con una donna di condizione inferiore, da cui ebbe il figlio Adeodato. Divenne professore di retorica prima a Cartagine (378), quindi a Roma (383) fino ad approdare alla prestigiosa cattedra di Milano, per l'interessamento di Simmaco, allora *praefectus urbi.* A 19 anni (373) la suggestione dell'*Hortensius* di Cicerone gli aveva fatto sentire forte il desiderio di sapienza, che la lettura della Scrittura, nelle traduzioni latine correnti, le quali sembravano irrimediabilmente rozze alla sua raffinata formazione retorica, non riuscì affatto a soddisfare. Si accostò quindi al dualismo manicheo. Dopo 9 anni di adesione, deluso, approdò allo scetticismo. In quel periodo era ormai a Milano, dove la madre lo aveva raggiunto e lo aveva indotto a separarsi dalla fedele concubina con la prospettiva di un matrimonio vantaggioso. Ma Agostino era arrivato a un punto di grande inquietudine esistenziale. Ascoltando la predicazione del vescovo Ambrogio, si andava accostando a un cristianesimo colto, intessuto dell'intellettualismo platonico degli autori alessandrini, cui il vescovo attingeva. Decise quindi il ritorno nell'ortodossia cattolica, e volle viverla con integralità (conversione dell'agosto 386), scegliendo di abbandonare carriera e vita mondana, per consacrare l'esistenza e la capacità speculativa al servizio di Dio. Ritiratosi a Cassiciaco (in Brianza) per alcu-

ni mesi con figlio, madre e amici, fu poi battezzato da Ambrogio nella Pasqua del 387. Mentre tornava in Africa, gli morì la madre a Ostia. Rimase circa 20 mesi a Roma poi, dal luglio del 388, visse a Tagaste creando una comunità monastica con gli amici più cari. Ma nel 391, trovandosi di passaggio a Ippona, fu ordinato prete dal vescovo Valerio, dietro acclamazione popolare. Questi cominciò subito a servirsi di Agostino come predicatore, contro l'uso africano, e nel 395/396 lo creò vescovo coadiutore, per assicurargli la successione. L'attività pastorale di Agostino fu instancabile. Per la schiacciante superiorità intellettuale divenne pensiero e voce dell'episcopato cattolico africano, anche grazie a una serrata organizzazione conciliare, in un periodo in cui le sorti della chiesa africana erano travagliate dallo scisma donatista, che esercitava grande presa sul popolo richiamandosi al concetto di chiesa come comunità di santi da contrapporre alla corruzione dei cattolici. Morì nel corso della controversia pelagiana, l'ultima da lui sostenuta (dopo quella contro i manichei, suoi ex-compagni e quella contro i donatisti), mentre i Vandali assediavano Ippona (28 agosto 430).

La produzione letteraria di Agostino è amplissima e quasi tutta conservata da abbondanza di manoscritti. Un elenco delle opere (*Indiculum*) è stato scritto dal suo biografo Possidio, mentre lo stesso Agostino nelle *Retractationes* senili (426-427) recensisce la sua produzione che suddivide in libri, lettere e trattati, arrivando a commentare, in ordine cronologico, solo il primo gruppo. In questa sede, più ancora che per gli altri autori, si potrà far menzione solo delle opere principali. Un gruppo abbastanza omogeneo di libri fu scritto nel periodo fra conversione e sacerdozio, soprattutto nell'*otium* di Cassiciaco: si tratta di opere filosofiche, che danno libero spazio alla ricerca, come indica anche la forma dialogica. Il *Contra Academicos* confuta il dubbio scettico, il *de beata vita* parla della conoscenza di Dio come vera beatitudine, il *de ordine* e il *de libero arbitrio* (quest'ultimo composto fra 391 e 395 a Roma e Ippona) si interrogano, in prospettiva platonica, sul male e sulla libertà dell'uomo, problemi che costituiscono il filo rosso della riflessione agostiniana, pur nelle diverse soluzioni che egli diede in tempi successivi. Il *de magistro,* dialogo col figlio Adeodato, è costruito intorno all'idea di Dio come unico maestro interiore, e al problema pedagogico. Tale sensibilità pedagogica non abbandonerà mai Agostino che da vescovo (400 d.C.)

scriverà il *de catechizandis rudibus* sui modi di insegnare la dottrina cristiana alle masse incolte. Dopo la consacrazione sacerdotale Agostino si dedica intensamente allo studio delle Scritture e della teologia, aprendosi a un nuovo genere di preoccupazioni, pastorali e di difesa della chiesa cattolica. Sull'ermeneutica cristiana Agostino ha scritto un'opera di carattere generale, il *de doctrina christiana,* composta in due tempi fra l'inizio (397) e la fine dell'episcopato (426-427): in essa la Scrittura è vista come fondamento della cultura cristiana, e viene considerata e discussa la sua principale difficoltà, quella di determinare i passi di carattere simbolico rispetto a quelli letterali. Nella pratica esegetica Agostino contemperò allegorismo e letteralismo, ma usò più di frequente il primo, che poteva servire per l'edificazione dei fedeli. Infatti la massima parte delle sue opere esegetiche ha origine dalla predicazione (oltre 500 sono i sermoni conservati). Il capolavoro in questo campo sono le *Enarrationes in Psalmos* (appartenenti al genere dei trattati, secondo la stessa suddivisione agostiniana), l'unico commento completo al Salterio dell'antica letteratura cristiana giunto a noi, comprendente sia testi dettati che omelie effettivamente pronunciate. Agostino comunque si dedicò soprattutto a spiegare il NT ai suoi fedeli *(Tractatus in Ioannis evangelium, Tractatus in Ioannis epistulam I).* Circa l'AT si affaticò, con reiterati tentativi, a interpretare, in commenti scritti non destinati alla pastorale, i primi capitoli della Genesi, fondamento dell'antropologia e della soteriologia cristiana, sfruttando appieno, in un primo tempo, l'allegoria contro i Manichei (*de Genesi adversus Manichaeos* del 389) e poi cercando di fondare su una comprensione letterale la propria visione del peccato di Adamo *(de Genesi ad litteram liber imperfectus, de Genesi ad litteram libri XII).* Per valutare l'importanza fondamentale della riflessione esegetica per Agostino si consideri che questa è all'origine dell'approfondimento della dottrina sulla grazia, nelle *Quaestiones ad Simplicianum,* dove arriva per la prima volta alla conclusione che anche l'*initium fidei* è opera della grazia *gratis data* da Dio.

Per quanto riguarda il coinvolgimento nelle polemiche in difesa dell'ortodossia, Agostino, subito dopo la sua conversione, aveva iniziato la discussione con gli ex-compagni manichei *(de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum)*; fra i molti scritti in proposito spicca l'imponente *Contra Faustum Manichaeum* (400 ca.) in 33 libri e il *Contra Secondinum* (405). La polemica antidonatista lo

impegnò ancor di più con uno stillicidio di opere *(Contra epistulam Parmeniani, de baptismo contra Donatistas, Contra litteras Petiliani, Contra Cresconium)*, alcune andate perdute: viene inaugurata dalla composizione di un canto popolare in prosa ritmica, *Psalmus contra partem Donati,* per rendere accessibili a tutti i termini della controversia. Nel corso di questa defatigante lotta Agostino giunse a teorizzare il principio del *compelle intrare* (*Lc* 14, 23), cioè dell'uso della costrizione, da parte del braccio secolare, al fine di attuare il ritorno nella chiesa cattolica, considerato il bene supremo da raggiungere in qualsiasi modo. L'ultima polemica, contro i pelagiani, fu quella che coinvolse maggiormente Agostino dal punto di vista emotivo, con un crescendo di foga specie dopo la comparsa nel campo avverso dell'abile polemista Giuliano di Eclano. Il lavoro maggiore a riguardo è il *Contra Iulianum* in 6 libri (421 ca.), mentre una successiva opera contro il medesimo rimase incompiuta per il sopraggiungere della morte *(Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum).* Il capolavoro dogmatico di Agostino è il *de Trinitate* in 15 libri (399-420), la cui originalità consiste soprattutto nell'utilizzazione delle analogie prese dall'animo umano: questo reca traccia, come un debole riflesso, dell'impronta della Trinità nel processo percettivo, in quello affettivo e cognitivo. Il sacco di Roma (410) compiuto da Alarico fornì ad Agostino lo spunto iniziale per la sua opera più impegnativa, il *de civitate Dei,* composta fra 413 e 425, in 22 libri, poderosa riflessione sul senso della storia. La *pars destruens* (libri I-X) riprende i temi dell'apologetica antipagana, sottolineando la radice di male (il fratricidio) che si annida nella fondazione di Roma. Nella successiva *pars construens* (XI-XXII) Agostino delinea lo sviluppo della *civitas Dei* (formata dagli uomini che agiscono per amore sotto lo stimolo della grazia) che vive e opera mischiata alla *civitas diaboli,* fatta di egoismo e avidità, dalla quale sarà separata solo alla fine dei secoli.

Le *Confessiones* (nel significato di lode a Dio) sono l'opera forse più caratteristica di Agostino, certo la più conosciuta. Inaugura il genere della narrativa soggettiva, in cui ciò che conta è il punto di vista relativo di chi osserva i fatti, più che i fatti in se stessi. Non vi sono praticamente precedenti nella letteratura classica, in quanto nemmeno l'*A se stesso* di Marco Aurelio, la composizione più vicina per genere, presenta il dinamismo di una coscienza individuale nella sua progressiva crescita e mutamento. I 13 libri di cui lo scritto si com-

pone risalgono al primo periodo dell'episcopato, e rappresentano lo sguardo all'indietro dell'autore che rintraccia il senso profondo della sua vicenda, col fondamentale scopo di lodare, in un colloquio personale, Dio che ha agito con misericordia in tutte le travagliate tappe della sua vita.

Cenni bibliografici. La bibliografia a riguardo è amplissima. Per i repertori A. TRAPÈ, *Agostino di Ippona,* in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane,* Marietti, Casale 1983, I, 91-103. Sulle *Confessioni* cfr. l'esemplare bibliografia di J. Guirau in SANT'AGOSTINO, *Confessioni,* vol. I: introduzione generale di J. Fontaine, bibliografia generale di J. Guirau, testo riveduto criticamente e apparati scritturistici a cura di M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, commento a cura di M. Cristiani, L.F. Pizzolato, P. Siniscalco, Fondaz. L. Valla, A. Mondadori ed., Vicenza 1992. Per la biografia: P. BROWN, *Agostino d'Ippona,* Einaudi, Torino 1971 (ed. orig. London 1967). A. PINCHERLE, *Vita di sant'Agostino,* Laterza, Bari 1980. Sul *de civitate Dei* cfr. l'opera recentissima: *De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso,* a cura di Elena Cavalcanti, Herder, Roma-Freiburg-Wien 1996. Sul *de doctrina christiana*: G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, Morcelliana, Brescia 2001. È in via di completamento l'edizione latino-italiana degli *Opera omnia* di sant'Agostino, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova.

AVVIO ALLA LETTURA. I concetti essenziali, del *de civitate Dei* sono i seguenti: Cristo è il fondatore della città di Dio in terra, ed è considerato nella figura di mediatore, capace cioè di operare il ricongiungimento dell'uomo con Dio in quanto partecipe sia della divinità sia dell'umanità; i due amori dell'uomo irrimediabilmente opposti tra loro, quello di Dio e quello di se stesso, hanno dato origine uno alla città di Dio e l'altro alla città terrena; la storia delle due città corre parallela nel dipanarsi del tempo, anzi con continua mescolanza tra l'una e l'altra, in quanto ogni giusto è cittadino della città celeste e ogni cattivo cittadino della città terrena: in questo itinerario che procede lentamente verso la fine del mondo, per altro conosciuta soltanto da Dio, nonostante qualche saltuariamente pacifica convivenza, la città celeste deve sempre subire l'ostilità e anche la persecuzione della città terrena: la sua vittoria ci sarà soltanto, ma sarà definitiva, alla fine del mondo e del tempo. Nella concezione agostiniana la Chiesa visibile non si identifica affatto con la città di Dio: anche all'interno della Chiesa visibile corre la distinzione fra i due amori e quel confine tra eletti e non eletti, noto solo a Dio. Proprio perché non riesce a determinare l'effettivo confine della città di Dio all'interno

della Chiesa, l'uomo deve comunque restare attaccato all'istituzione ecclesiastica che, da quando Cristo l'ha costituita, è segno tangibile della salvezza da lui operata.

Anche del solo *de civitate Dei* è quasi impossibile, anzi è ridicolo, proporre un solo brano per illuminare un autore come Agostino. A ogni modo, in mancanza di alternative, abbiamo scelto un celeberrimo passo del *de civitate Dei*, che propone la concezione dei due amori che presiedono alle due città.

XIV. [28] Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: «Gloria mea et exaltans caput meum». Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec dicit Deo suo: «Diligam te, Domine, virtus mea». Ideoque in illa sapientes eius secundum hominem viventes aut corporis aut animi sui bona aut utriusque sectati sunt, aut qui potuerunt cognoscere Deum, «non ut Deum honoraverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes se esse sapientes», id est dominante sibi superbia in sua sapientia sese extollentes, «stulti facti sunt et immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium»: ad huiuscemodi enim simulacra adoranda vel duces populorum vel sectatores fuerunt: «et coluerunt atque servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula». In hac autem nulla est hominis sapientia nisi pietas, qua recte colitur verus Deus, id exspectans praemium in societate sanctorum non solum hominum, verum etiam angelorum, «ut sit Deus omnia in omnibus».

(de civitate Dei, XIV, 28)

Due amori fondano le due città

XIV. [28] Due amori dunque diedero origine a due città, alla terrena l'amor di sé fino all'indifferenza per Iddio, alla celeste l'amore a Dio fino all'indifferenza per sé. Inoltre quella si gloria in sé, questa nel Signore. Quella infatti esige la gloria dagli uomini, per questa la più grande gloria è Dio testimone della coscienza. Quella leva in alto la testa nella sua gloria, questa dice a Dio: *Tu sei la mia gloria anche perché levi in alto la mia testa.* In quella domina la passione del domi- *Sal* 3,4
nio nei suoi capi e nei popoli che assoggetta, in questa si scambiano servizi nella carità i capi col deliberare e i sudditi con l'obbedire. Quella ama la propria forza nei propri eroi, questa dice al suo Dio: *Ti amerò, Signore mia forza.* Quindi nella città terrena i suoi filosofi *Sal* 17,12
che vivevano secondo l'uomo[1], hanno dato rilievo al bene o del corpo o dell'anima o di tutti e due. Coloro poi che poterono conoscere Dio, *non lo adorarono e ringraziarono come Dio, si smarrirono nei propri pensieri e fu lasciato nell'ombra il loro cuore stolto perché credevano di esser sapienti,* cioè perché dominava in loro la superbia in quanto si esaltavano nella propria sapienza. Perciò *divennero sciocchi e sostituirono alla gloria di Dio non soggetto a morire l'immagine dell'uomo soggetto a morire e di uccelli e di quadrupedi e di serpenti* e in tali forme di idolatria furono guide o partigiani della massa. *Così si asservirono nel culto alla creatura anziché al Creatore che è benedetto per sempre.* *Rm* 1,21-23
Nella città celeste invece l'unica filosofia dell'uomo è la religione con cui Dio si adora convenientemente, perché essa attende il premio nella società degli eletti, non solo uomini ma anche angeli, *affinché Dio sia* *1 Cor* 15,28
tutto in tutti.

OROSIO
(Paulus? Orosius)

Nacque fra il 375 e il 380, forse a Bracara (Galizia): è sconosciuta l'epoca della morte. Già prete, forse a causa delle invasioni barbariche, passò in Africa prima del 415, recandosi a Ippona da Agostino, cui portò un *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum,* di sua composizione, per ragguagliarlo sulle eresie spagnole e chiedergli una confutazione. Nel 415 fu inviato da Agostino a Betlemme con una lettera per Girolamo. Colà fu invitato al Sinodo di Gerusalemme su Pelagio, che si era rifugiato presso il vescovo Giovanni, l'avversario di Girolamo. Orosio attaccò Pelagio ma fu a sua volta accusato di opinioni eretiche da Giovanni e dovette comporre un *Liber apologeticus contra Pelagianos,* che è appunto la nostra fonte sulle vicende conciliari. Tornando verso l'Africa fece tappa a Minorca per lasciarvi le reliquie di santo Stefano che gli erano state affidate. A Ippona nel 416/417 ca. scrisse la *Historiae adversus paganos* in sette libri, esposizione della storia del mondo dal diluvio fino al 416, un'opera che influenzò tutta la visione storiografica medievale. Nella prefazione racconta di aver scritto per ordine di Agostino il quale desiderava avere un elenco delle passate sciagure dell'umanità, al fine di confutare le accuse rivolte ai cristiani di aver provocato il sacco di Roma (410) come vendetta degli dèi per la proibizione del loro culto nel 392. L'esito orosiano travalica l'intenzione agostiniana e certo tradisce nei risultati il suo pensiero. Difatti Orosio adotta una teologia della storia semplicistica. Zelantissimo nell'accentuare catastrofi ed efferatezze del passato, seguendo lo schema della successione dei 4 imperi del profeta Daniele, che per lui si identificano con Babilonia, Macedonia, Cartagine e Roma, vede nel contemporaneo avvento di Cristo e di Augusto un completo ribaltamento della storia in una crescente positività di eventi e in una sostanziale identificazione delle

sorti dell'impero romano con quelle del cristianesimo. I problemi delle invasioni, comunque inferiori alle tragedie del passato pagano, in quest'ottica, sono destinati a essere superati con l'integrazione dei barbari nell'impero. Orosio porta così alle estreme conseguenze la visione provvidenzialistica dell'impero inaugurata secoli prima dagli apologisti.

Cenni bibliografici. A. POLICHETTI, *Le Historiae di Orosio e la storiografia ecclesiastica occidentale (311-417 d.C.)*, ESI, Napoli 2000. F. FABBRINI, *Paolo Orosio. Uno storico,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979. In generale sul periodo: M. SIMONETTI, *La produzione letteraria latina fra romani e barbari (sec. V-VIII),* (Sussidi patristici, 3), Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1986.

AVVIO ALLA LETTURA. Il passo orosiano che proponiamo rileva bene la tendenza di fondo della sua opera maggiore: Orosio insiste sui malanni e le efferatezze del passato per far risaltare quella che all'autore sembra l'ancora buona condizione del presente.

2. [1] Mihi autem prima qualiscumque motus perturbatione fugienti, quia de confugiendi statione securo, ubique patria, ubique lex et religio mea est. [2] Nunc me Africa tam libenter excepit quam confidenter accessi; nunc me, inquam, ista Africa excepit pace simplici, sinu proprio, iure communi, de qua aliquando dictum et vere dictum est hospitio prohibemur harenae, Bella cient primaque vetant consistere terra; nunc ultro ad suscipiendos socios religionis et pacis suae benivolum late gremium pandit atque ultro fessos, quos foveat, invitat. [3] Latitudo orientis, septentrionis copiositas, meridiana diffusio, magnarum insularum largissimae tutissimaeque sedes mei iuris et nominis sunt, quia ad Christianos et Romanos Romanus et Christianus accedo. [4] Non timeo deos hospitis mei, non timeo religionem eius necem meam, non habeo talem quem pertimescam locum, ubi et possessori liceat perpetrare quod velit et peregrino non liceat adhibere quod convenit, ubi sit ius hospitis quod meum non sit.

[5] Unus Deus, qui temporibus, quibus ipse innotescere voluit, hanc regni statuit unitatem, ab omnibus et diligitur et timetur; eaedem leges, quae uni Deo subiectae sunt, ubique dominantur; ubicumque ignotus accessero, repentinam vim tamquam destitutus non pertimesco. [6] Inter Romanos, ut dixi, Romanus, inter Christianos Christianus, inter homines homo legibus inploro rempublicam, religione conscientiam, communione naturam. Utor temporarie omni terra quasi patria, quia quae vera est et illa quam amo patria in terra penitus non est. [7] Nihil perdidi, ubi nihil amavi, totumque habeo, quando quem diligo mecum est, maxime quia et apud omnes idem est, qui me non modo notum omnibus verum et proximum facit, nec

La mirabile unità politica e spirituale dell'Impero

2. [1] Per me invece, se al primo cenno di disordine, quale che sia, ben certo di trovare un porto di salvezza mi do alla fuga[1], dovunque è la mia patria, dovunque la mia legge e la mia fede. [2] Ora l'Africa tanto volentieri mi ha accolto, quanto io fiduciosamente vi sono approdato; ora, ripeto, mi ha accolto con sincera pace, duratura protezione, parità di leggi questa stessa Africa di cui una volta è stato detto, e veridicamente detto: «L'ospitalità dell'arena ci è tolta, levano grida di guerra e ci vietano di sostare sul primo lembo di terra». Ora, essa spontaneamente allarga il suo grembo benigno ad accogliere chi le è alleato di religione e di pace, e spontaneamente invita chi è stanco, per ristorarlo. [3] L'ampiezza dell'Oriente, l'abbondanza del Settentrione, la vastità del Meridione, le fertilissime e sicurissime sedi delle grandi isole hanno le mie leggi e il mio nome, poiché romano e cristiano giunto tra cristiani e romani. [4] Non temo gli dèi di chi mi ospita, non temo la sua religione come mia morte, non ho luogo di cui temere, dove il padrone possa perpetrare ciò che vuole e lo straniero non possa compiere ciò che conviene, dove ci sia un diritto dell'ospite che non sia anche il mio.

[5] Un unico Dio, che ha voluto quest'unità del regno per i tempi in cui gli è piaciuto manifestarsi, da tutti è amato e temuto; le medesime leggi, sottoposte ad un unico Dio, regnano ovunque; dovunque giungerò sconosciuto, non avrò da temere violenza improvvisa come chi è senza protezione. [6] Tra romani, come ho detto, romano, tra i cristiani cristiano, tra uomini uomo mi appello allo stato in base alle leggi, alla coscienza in virtù della fede, alla natura in nome dell'uguaglianza. A me temporaneamente ogni terra è quasi patria: poiché quella che è la mia vera patria e quella che amo, non è sicuramente su questa terra. [7] Nulla ho perduto dove nulla ho amato; ho tutto, dal momento che è con me chi mi è caro, soprattutto perché è lo stesso per tutti e mi rende reale e vicino da sconosciuto che ero un attimo prima, e non mi abbandona nel momento del bisogno, poiché a lui

[1] Orosio aveva dovuto abbandonare la Spagna e rifugiarsi in Africa, per sfuggire l'invasione dei barbari.

egentem deserit, quia ipsius est terra et plenitudo eius, ex qua omnibus omnia iussit esse communia. [8] Haec sunt nostrorum temporum bona: quae in totum vel in tranquillitate praesentium vel in spe futurorum vel in perfugio communi non habuere maiores, ac per hoc incessabilia bella gesserunt, quia, mutandarum sedium communione non libera, persistendo in sedibus suis aut infeliciter necati sunt aut turpiter servierunt. Quod clarius promptiusque ipsis veterum gestis per ordinem explicitis aperietur.

(Historiarum adversus paganos liber V, 2)

appartiene la terra nella sua pienezza, e tutto ciò che da essa nasce ha ordinato che fosse di tutti. [8] Questi sono i beni del nostro tempo: i nostri antenati non li ebbero mai tutti insieme, mancando loro o la tranquillità del presente, o la speranza del futuro, o un rifugio comune; e per questo combatterono guerre incessanti, perché, non essendovi mutua libertà di cambiare sede, restando nelle proprie sedi ebbero o la sventura di essere uccisi o il disonore di esser fatti schiavi. Ciò risulterà più chiaro ed evidente dal racconto stesso delle gesta dei nostri antenati nella loro ordinata successione.

BOEZIO
(Anicius Manlius Severinus Boetius)

Nacque a Roma intorno al 480 dalla nobilissima *gens Anicia.* Dopo la morte prematura del padre fu accolto nell'altrettanto nobile famiglia dei Simmachi e venne educato dal senatore Quinto Aurelio Magno Simmaco (discendente del Simmaco che disputò con Ambrogio di Milano), di cui sposò la figlia Rusticiana: sia i Simmachi che gli Anici erano ormai cristianizzati. Entrato al servizio di Teoderico che governava l'Italia, dopo aver sconfitto Odoacre, in qualità di *patricius* dell'imperatore di Bisanzio, giunse facilmente al vertice della carriera politica: fu console nel 510, *magister officiorum* nel 522. A questo punto venne accusato di aver cospirato contro Teoderico in favore di Bisanzio, per aver preso le difese del senatore Albino, incriminato per tradimento. Si era in un momento delicato dei rapporti fra gli ostrogoti e l'imperatore a causa di misure antiariane, varate da Giustino, che scatenarono la reazione di Teoderico. Boezio venne imprigionato a Pavia nel 524 e giustiziato forse l'anno successivo, come pure, dopo poco, il suocero. Il processo e la conseguente condanna, dopo un avvio della vicenda in chiave politica, assunsero un contenuto confessionale, man mano che in tal senso evolveva il conflitto fra Giustino e Teoderico. La morte di Boezio venne considerata (a partire da un momento imprecisato ma già all'inizio dell'VIII secolo) come un martirio patito in nome della fede cattolica per opera dell'ariano Teoderico, fama che giunse fino a Dante (*Paradiso,* X, 124-129); in epoca moderna (1883) ne è stato autorizzato il culto per la diocesi di Pavia. Paradossalmente la critica storica ha a lungo dubitato, anche se a torto, del suo stesso cristianesimo, sulla base della *Philosophiae consolatio.* Grazie alla sua alta condizione Boezio padroneggiò la lingua greca e si impregnò di studi filosofici, con predilezione per il neoplatonismo: per consapevole intento di tesaurizzazione del passato, si diede a diffondere la cultura ellenica in

un'epoca in cui ormai in Occidente scarseggiava la stessa conoscenza linguistica del greco. Una certa rinascita dell'ellenismo, dovuta ai contatti con la corte di Bisanzio, caratterizza la dominazione ostrogota in Italia. Iniziato con la parafrasi dell'*Aritmetica* di Nicomaco di Gerasa e proseguito con il *de institutione musica,* il programma boeziano intendeva occuparsi, attraverso traduzioni e manuali, di tutto il quadrivio per passare poi alla filosofia. Pur fra opere perdute e opere non compiute per la brevità della sua vita, ci restano traduzioni da Porfirio *(Isagoge)* e da Aristotele: spiccano le *Categoriae* e il *de interpretatione,* con due commenti, che fino al XIII secolo in Occidente costituirono la logica occidentale. Un frammento di Cassiodoro pubblicato nel 1877 riporta sotto il suo nome cinque scritti teologici *(de Trinitate, ad Iohannem diaconum utrum pater et filius et spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur, ad eundem quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, Liber contra Eutychen et Nestorium, de fide catholica)* di cui solo l'ultimo sembra spurio: risulta così provata la fede cristiana di Boezio. L'ultima sua opera è la *Philosophiae consolatio,* in 5 libri, scritta in prigione. È una sorta di protrettico nel quale la filosofia, personificata in una donna *reverendi admodum vultus,* guida l'anima di Boezio, atterrata dalla sventura, a riscoprire i valori cui aveva consacrato l'esistenza e a risollevarsi fino a riunirsi a Dio; l'ottica platonica non tradisce specifici elementi cristiani, anche a causa di una cifra linguistica e stilistica tradizionalmente classica, che esclude, per sua stessa natura, ogni cristianismo. Ma, come è stato detto, l'assenza della componente cristiana è voluta da Boezio «per un motivo di coerenza metodologica [...]. Posto che è la Filosofia a parlare e ad esporre la propria visione delle cose, non ci si può attendere che essa si pronunci in termini di rivelazione religiosa o di teologia positiva, che è sapere, non opposto, ma diverso e superiore rispetto a quello filosofico» (L. Obertello).

Cenni bibliografici. M. LLUCH BAIXAULI, *Boezio: la ragione teologica,* Jaca Book, Milano 1997. L. OBERTELLO, *Severino Boezio,* Genova 1974, 2 voll. *Atti del Congresso di studi Boeziani* (a cura di L. Obertello), Roma 1981. Sulla complessa situazione storico culturale del periodo: B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico* (Biblioteca di Helikon, 1), Herder, Roma 1992.

AVVIO ALLA LETTURA. Del capolavoro di Boezio riportiamo un brano iniziale, che con racconto vivace e animato nell'alternarsi di versi e prosa, descrive l'apparizione di Filosofia al prigioniero.

[2] Sed medicinae, inquit, tempus est quam querelae. Tum vero totis in me intenta luminibus: Tune ille es, ait, qui nostro quondam lacte nutritus, nostris educatus alimentis in virilis animi robur evaseras? Atqui talia contuleramus arma quae nisi prior abiecisses invicta te firmitate tuerentur. Agnoscisne me? Quid taces? Pudore an stupore siluisti? Mallem pudore, sed te, ut video, stupor oppressit. Cumque me non modo tacitum sed elinguem prorsus mutumque vidisset, ammovit pectori meo leniter manum et: Nihil, inquit, pericli est, lethargum patitur, communem illusarum mentium morbum. Sui paulisper oblitus est. Recordabitur facile, si quidem nos ante cognoverit; quod ut possit, paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus. Haec dixit oculosque meos fletibus undantes contracta in rugam veste siccavit.

III. Tunc me discussa liquerunt nocte tenebrae
luminibusque prior rediit vigor,
ut cum praecipiti glomerantur sidera Coro
nimbosisque polus stetit imbribus
sol latet ac nondum caelo venientibus astris
desuper in terram nox funditur;
hanc si Threicio Boreas emissus ab antro
verberet et clausum reseret diem
emicat et subito vibratus lumine Phoebus
mirantes oculos radiis ferit.

[3] Haud aliter tristitiae nebulis dissolutis hausi caelum et ad cognoscendam medicantis faciem mentem recepi. Itaque ubi in eam

Filosofia appare a Boezio

[2] «Ma è tempo di porgere rimedio», ella disse «anziché di lamentarsi»; e, fissando intensamente su di me i suoi occhi, riprese: «Non sei forse tu colui che, nutrito un tempo con il nostro latte, e cresciuto con il nostro cibo, ti eri formato un animo forte e virile? Eppure ti avevamo provvisto di tali armi, che, se tu per il primo non le avessi gettate, ti avrebbero difeso con invitta saldezza. Mi riconosci? Perché taci? Ti sei ammutito per vergogna o per stupore? Preferirei che fosse per vergogna, ma, come vedo, lo stupore ti ha sopraffatto». E vedendomi non soltanto silente ma affatto muto e privo di parola, avvicinò dolcemente una mano al mio petto e: «Non vi è alcun pericolo» disse; «egli soffre di letargia, malattia comune alle menti ingannate. Per un poco si è dimenticato di se stesso; si sovverrà facilmente, se prima ci avrà riconosciuto; e perché egli ne sia capace, tergiamo un poco i suoi occhi offuscati dalla nube delle cose mortali». Così disse, e asciugò i miei occhi inondati di pianto con un lembo ripiegato della veste.

III. Allora, scossa via la notte, mi lasciarono le tenebre,
e gli occhi riacquistarono il pristino vigore,
così come quando il rapido maestrale incalza i nembi,
e il polo s'arresta pei rovesci tempestosi[1],
il sole si nasconde, e mentre ancor le stelle non compaiono [nel cielo,
la notte si diffonde dall'alto sulla terra;
ma se Borea, uscendo dalla sua tracia caverna,
la sferzi, e ne disserri il chiuso giorno,
appare Febo, e all'improvvido sfolgorando
ferisce coi suoi raggi gli occhi che lo contemplano;

[3] non diversamente, dissoltesi le nebbie della tristezza, rividi il cielo, e ritornai in me per riconoscere il volto di colei che intendeva curarmi. Non appena ebbi rivolto a lei gli occhi e l'ebbi fissata, ecco

---

[1] Il cielo (polo) non si arresta realmente ma sembra arrestarsi a causa dei violenti piovaschi.

deduxi oculos intuitumque defixi, respicio nutricem meam, cuius ab adulescentia laribus obversatus fueram, Philosophiam. Et quid, inquam, tu in has exsilii nostri solitudines, o omnium magistra virtutum, supero cardine delapsa venisti? An ut tu quoque mecum rea falsis criminationibus agiteris? – An, inquit illa, te, alumne, desererem nec sarcinam quam mei nominis invidia sustulisti communicato tecum labore partirer? Atqui Philosophiae fas non erat incomitatum relinquere iter innocentis.

Meam scilicet criminationem vererer et quasi novum aliquid accideret perhorrescerem? Nunc enim primum censes apud improbos mores lacessitam periculis esse sapientiam? Nonne apud veteres quoque ante nostri Platonis aetatem magnum saepe certamen cum stultitiae temeritate certavimus eodemque superstite praeceptor eius Socrates iniustae victoriam mortis me astante promeruit?

(Philosophiae consolatio, I, 2-3)

vedo la mia nutrice, nella cui dimora m'ero aggirato fin dall'adolescenza, la Filosofia; «E perché», le dissi «o maestra di tutte le virtù, sei venuta in queste solitudini del nostro esilio, discendendo dalla tua sede superna? Forse per essere anche tu insieme con me perseguitata come colpevole con false accuse?». «Ma potrei forse abbandonar te, mio alunno», ella rispose «e non condividere con te il fardello che ti è stato imposto per l'odio suscitato dal mio nome? Non sarebbe stato lecito alla Filosofia il lasciar privo di compagnia il cammino dell'innocente.

Dovrei dunque temere la mia incriminazione, e interrorirmene come se fosse accaduto qualcosa di nuovo? Pensi che sia la prima volta che la sapienza si trova circondata da pericoli per colpa dei malvagi? Non è forse vero che anche presso gli antichi, prima dell'epoca del nostro Platone, conducemmo spesso una dura battaglia con la temerità della stoltezza, e che, sopravvivendogli questi, il suo maestro Socrate riportò con il mio aiuto la vittoria su un'ingiusta morte?».

CASSIODORO

(Magnus Aurelius Cassiodorus Senator)

Nacque a Scyllacium (Squillace) nel Bruzio (Calabria) fra il 485 e il 490: la morte lo colse vecchissimo, nel 580 ca. La sua vita può dividersi in due periodi: nel primo (fino al 538 ca.) fu attivo politicamente e letterariamente al servizio dei re Goti, nel secondo cercò, anche per via dei tempi fattisi difficili, un impegno più raccolto di carattere religioso e latamente culturale.

Attraverso le opere di Cassiodoro, specie le *Variae,* si seguono le tappe essenziali delle crescenti fortune della famiglia, probabilmente originaria della Siria e trapiantata nel Bruzio all'epoca del bisnonno, nonché la sua stessa carriera. Il padre ebbe da Teoderico la correttura di Bruzio e Lucania, indi divenne prefetto del pretorio, fu insignito della dignità di patrizio, e fece parte della corte del re goto. Sulla scia del genitore Cassiodoro fu questore fino al 511 e nel 514 ebbe il titolo onorifico di console ordinario. Si mostrò sempre abile nel mantenere buoni rapporti con Teoderico e, nonostante la parentela con Boezio, non venne coinvolto nelle vicissitudini di quest'ultimo: nel 523 gli succedette nella carica di *magister officiorum,* ricoperta fino al 527. Per i Goti si impegnò come storiografo, oltre che come cancelliere.

Dopo i *Chronica,* compendio di storia universale da Adamo ai suoi giorni, scrisse l'imponente *Historia Gothorum,* in 12 libri, andata perduta e conosciuta solo attraverso il compendio fattone da Giordane nei *Getica.* Entrambe le opere sono di sinceri sentimenti filo-gotici, la seconda può anzi considerarsi la prima storia nazionale di un popolo barbarico. La posizione a corte di Cassiodoro non fu scalfita né dalla morte di Teoderico, avvenuta nel 526 (lo ritroviamo infatti prefetto del pretorio nel 533) né dai torbidi seguiti alla morte di Atalarico (534): l'assassinio di Amalasunta nell'anno successivo, voluto da

Teodoto, a sua volta ucciso da Vitige (536). Intorno a questa data Cassiodoro aveva cercato un impegno diverso, progettando di fondare a Roma, d'accordo con papa Agapito, una scuola di teologia e di studi biblici esemplata sul *didaskaleion* di Alessandria e su quella contemporanea di Nisibi in Siria: ma la morte del papa e l'invasione bizantina fecero abortire il tentativo. Lo sfacelo seguito in Italia alla guerra gotica decise il ritiro di Cassiodoro dalla vita pubblica. La sua prima cura, iniziata già sotto Vitige, e portata a termine fra 537 e 538 fu la raccolta, nei 12 libri delle *Variae,* degli scritti legati all'attività cancelleresca appena conclusa: l'opera riunisce le lettere ufficiali scritte in uno stile ricercato sia in prima persona sia a nome dei re Goti, a parte i libri 6 e 7 contenenti modelli diplomatici.

Appaiono quindi in Cassiodoro segni dichiarati di una *conversio* religiosa, il cui primo frutto è il *de anima,* unico suo scritto a carattere filosofico posto in appendice alle *Variae,* insieme all'avvio della composizione dell'*Expositio Psalmorum,* commento sistematico (oltre che sintetico, come i tempi imponevano) al libro dei Salmi, iniziato nel ritiro di Ravenna e proseguito a Costantinopoli, dove Cassiodoro fu forse trasferito in esilio verso il 540 rimanendovi 10 anni. Con la *Prammatica Sanzione* (554) rientrò in possesso dei suoi possedimenti calabresi: a quest'epoca risale la fondazione del monastero di Vivarium. Sulla natura di Viviarium si è discusso a lungo, riallacciandolo di volta in volta all'antico progetto concepito con papa Agapito, o privilegiandone il carattere di *scriptorium*, che pure ci fu. A tal proposito riportiamo il giudizio di Salvatore Pricoco: «Il Vivarium nasceva senza alcun carattere eccezionale né programmi di rivoluzionaria novità, come uno di quei monasteri di origine signorile, la cui fondazione a opera di un ricco laico non fu infrequente nell'Italia del VI secolo [...]. Avere fatto del monastero cassiodoreo un'istituzione di natura e finalità unicamente intellettuali è la conseguenza di due errori storiografici ricorrenti nelle indagini sulla cultura e la prassi scolastica della tarda antichità: quello di "retroiettare" istituzioni e pratiche culturali proprie dell'avanzato Medioevo europeo, e quello di assumere come attestazione storica piani culturali e programmi scolastici, che sono invece, per loro natura, normativi e perciò "idealizzati". Nel caso del Vivarium lo scarto tra l'ideale e il reale è stato dimenticato da quanti hanno visto nelle *Institutiones* più l'illustrazione di un costume che un programma, auspicato dal

suo redattore non senza dubbi e scetticismi». Le *Institutiones divinarum litterarum,* sul modello del *de doctrina christiana* di Agostino, rappresentano una sorta di enciclopedia, in cui il primo libro parla in breve di Bibbia, storia dell'esegesi, ermeneutica e teologia, il secondo del trivio e del quadrivio. Come abbiamo visto, esse hanno un carattere programmatico di conservazione e sistemazione culturale per i monaci. Dallo *scriptorium* vivariense, affidate ai pochi monaci conoscitori della lingua greca, escono preziose traduzioni di opere greche (l'*Historia Ecclesiastica Tripartita,* gli *Antiquitatum iudaicorum libri XXII* di Flavio Giuseppe, le *Adumbrationes in Epistolas canonicas,* una scelta da Clemente Alessandrino, e inoltre opere di Didimo il Cieco, di Giovanni Crisostomo, di Filone di Carpasia).

Col passare del tempo Cassiodoro si rende conto che il latino stesso era mal conosciuto dai monaci e allora compone, per ovviare a questa ignoranza, il *de orthographia,* l'ultima opera di una lunga vita (nella prefazione dice di avere 93 anni) che aveva seguito la parabola culturale di tutto un mondo.

Cenni bibliografici. A. Caruso, *Cassiodoro nella vertigine dei tempi di ieri e di oggi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998. A. Momigliano, s.v. «Cassiodoro» in *Dizionario Biografico degli Italiani,* 21, pp. 494-504. *Cassiodoro. Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace,* Atti del Convegno Internazionale di Studi, Squillace, 25-27 ottobre 1990, a cura di S. Leanza (Bibliotheca Vivariensis, 2), Soveria Mannelli-Messina, Rubbettino 1993. In generale sulla cultura del periodo: P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore,* E. De Boccard, Paris 1948.

Avvio alla lettura. Da quando Platone aveva affermato l'incorporeità dell'anima, la problematica riguardante la sua natura e il suo rapporto col corpo era diventata uno degli argomenti centrali del dibattito tra le varie scuole filosofiche. Tale dibattito si era trasferito anche in campo cristiano con varietà di esiti, perché la tesi della corporeità dell'anima, di origine stoica, ambientata nelle lettere cristiane da Tertulliano ma variamente da tanti combattuta, era stata ripresa anche da Fausto di Riez nel V secolo.

In questo dibattito Cassiodoro si inserisce, col suo trattato su *L'anima,* in modo non tanto polemico quanto sistematico, sì da presentare, per ogni aspetto del discusso argomento, le varie ipotesi in contrasto, giustificando storicamente le proprie scelte. Dato questo

modo di esporre, il passo del trattato proposto al lettore evidenzia adeguatamente, al di là dell'argomento specifico, il carattere più distintivo dell'attività di Cassiodoro quale letterato impegnato in senso cristiano, cioè la capacità di comporre sintesi di tipo «manualistico», come richiedevano le condizioni culturali dell'epoca, fondate su ampia conoscenza della letteratura anteriore, anche pagana; adeguatamente rielaborata ed adattata in senso cristiano.

V. Qualitatem itaque substantiae huius auctores igneam esse dixerunt propterea quod mobili semper ardore vegetetur et iuncta corpori calore suo membra vivificet. Deinde quod cuncta caelestia flammeo referunt vigore constare, non isto fumeo, consumptibili, et temporali, sed ex tranquillo nutritore atque immortali. Hoc neque minuitur neque crescit, sed in susceptae originis dignitate iugiter perseverat. Quod ideo finiri nequit, quia nulla, ut corpus aliquod, elementorum diversitate concretum est. Unum enim atque simplex habere nescit adversum et ideo semper manet, quoniam in essentia sua non habet litem. Sicut immortalia cuncta creata dicunt quibus spiritalis est concessa substantia.

Nos autem lumen esse potius non improbe dixerimus propter imaginem Dei, quam inter conditiones rerum, quantum illi pro modulo suo necessarium fuit, decenter accepisse memoratur. Ipse enim Deus omnipotens «solus habet immortalitatem et lumen habitat inaccessibile», quod super omnes claritates vel admirationes sanitas mentis intellegit, sed imago aliquam habet similitudinem: ceterum hoc lumen non potest habere quod veritas. Illud autem, quod ineffabile veremur arcanum, quod ubique totum et invisibiliter praesens est, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus est; una essentia et indiscreta maiestas, splendor super omnes fulgores, gloria super omne praeconium, quod mundissima mens et Deo dedita potest quidem ex aliqua parte sentire, sed idonee non valet explicare. Nam quemadmodum fas est sufficienter de illo dici qui creaturae sensu non potest comprehendi?

Egrediamur licet pietate nimia modum animae nostrae et immensa religione supra nosmetipsos alta cogitatione sileamus. Transeamus

Natura dell'anima

V. Alcuni autori[1] dissero che la natura di questa sostanza è ignea, perché essa vive sempre come una viva fiamma e perché vivifica con il suo calore le membra congiunte al corpo; e ancora perché tutte le creature celesti – essi sostengono – sono costituite di sostanza ignea, che non deriva da codesto nostro fuoco che si consuma e poco dura, ma da un fuoco tranquillo, che alimenta e che dura sempre. È un fuoco che non si consuma né aumenta, ma sempre persevera nella originaria dignità ricevuta. Esso pertanto non può estinguersi, perché non è formato al pari di tutti i corpi da alcuna mescolanza di elementi. Uno e semplice, esso non conosce contrarietà e perciò rimane per sempre, perché nella sua essenza non vi è contrasto. Tutte le creature, alle quali è stata data una sostanza spirituale – essi dicono –, sono come gli esseri immortali.

Noi invece preferiamo dire piuttosto, per non incorrere in alcuna empietà, che l'anima è una luce[2], perché è immagine di Dio, immagine ricevuta – ricordiamolo – in maniera conveniente tra tutte le altre condizioni, secondo la propria capacità e necessità. Infatti «soltanto» Dio onnipotente *ha l'immortalità; egli abita in una luce inaccessibile,* 1 Tim 6,16
che la mente sana intuisce al di sopra di tutti gli splendori e le meraviglie. Ora, essendo immagine, l'anima ha con Dio una certa somiglianza; ma non può avere lo stesso lume che ha la verità. Ebbene quella luce, da noi tenuta come un ineffabile mistero, presente interamente ovunque senza essere vista, è il Padre, il Figlio e lo Spirito santo; una sola essenza e una sola sovrana potenza, splendore sopra tutti gli splendori, gloria impossibile a celebrarsi, che solo una mente purissima e abbandonata a Dio può sentire almeno in qualche aspetto, ma che tuttavia non riesce a spiegare in maniera appropriata. Infatti, come è possibile parlare in maniera sufficiente di colui che non può essere compreso mediante il senso della creatura?

Andiamo pure oltre i confini della nostra anima e in silenzio nel profondo dei nostri pensieri eleviamoci sopra di noi stessi. Passiamo

---

[1] Sono stoici.
[2] Questa immagine sembra sviluppata da Cassiodoro a partire da spunti agostiniani.

etiam potestates caelestium creaturarum profundeque tractemus qui sit qui tam magna una iussione, uno momento fecerit; tamen quicquid miramur, amplius est, quicquid sentimus, excelsius, dum ad illam imperspicabilem maiestatem mens humana non penetrat. Una ergo ratio potentiae huius est venerari quod investigabilis est, non definitive quaerere qualis quantusque sit.

(de anima, V)

oltre anche alle potestà delle creature celesti e consideriamo profondamente chi sia colui che ha fatto in un attimo sì grandi cose con un solo atto della sua volontà. Ebbene, qualsiasi cosa ammiriamo, egli è più grande; qualsiasi cosa pensiamo, egli è più eccelso, poiché la mente umana non può spingersi in quella imperscrutabile grandezza. Dunque, è ragionevole soltanto adorare ciò che non è scandagliabile e non pretendere di definire esaurientemente di che natura egli sia e quanto grande sia.

GREGORIO MAGNO
(Gregorius Magnus)

Nacque intorno al 540 da un'antica famiglia romana, potente e ricchissima, imparentata con gli Anici. Nel 572 fu *praefectus urbi.* Nel 574/575 abbracciò la vita monastica, con decisione a lungo ponderata. Trasformò allora il suo palazzo sul Celio nel monastero di Sant'Andrea, di cui per umiltà rinunciò alla direzione. Non si sa a quale regola il monastero fosse informato, anche se doveva accostarsi all'ispirazione benedettina. Alla preghiera si alternava lo studio della Bibbia: notevole l'attività caritativa. Gregorio fondò col suo patrimonio anche sei monasteri in Sicilia. Questo periodo di raccoglimento venne da lui considerato il più felice della sua vita: ma nel 579, ordinato diacono, fu mandato da Pelagio II come apocrisario (legato) a Costantinopoli, probabilmente col principale compito di ottenere aiuto contro i Longobardi, aiuto che non venne. Ivi Gregorio strinse amicizia duratura con Leandro di Siviglia, fratello di Isidoro, e mantenne un tipo di vita monastico nel palazzo di Galla Placidia, con alcuni compagni che lo avevano seguito da Roma. Dalle meditazioni comunitarie di allora ebbero origine i *Moralia in Iob,* in 35 libri, che Gregorio continuò a rielaborare fin quasi alla morte. Fra il 585 e il 586 tornò a Roma, fungendo per un po' da segretario pontificio per ritirarsi infine a Sant'Andrea. Da lì dovette uscire a malincuore in circostanze drammatiche, essendo stato eletto papa in mezzo a una Roma devastata da un'alluvione, dove imperversava la peste che aveva ucciso Pelagio: la consacrazione avvenne il 3 settembre 590.

Nonostante i problemi causati da una costituzione malaticcia (al punto da dover far leggere ad altri le prime venti omelie delle quaranta composte sui vangeli), la capacità, l'energia e il senso del dovere dispiegati da Gregorio nell'espletare i propri compiti furono degni della più alta tradizione amministrativa romana. Riorganizzò la vita

al Laterano secondo le abitudini monastiche. Per i poveri effettuò capillari distribuzioni di cibo e generi di prima necessità, sollecitando anche dall'amministrazione imperiale l'invio dei rifornimenti di grano, mantenne stretti contatti coi vescovi e alcuni ne creò fra i fidati compagni di Sant'Andrea. Riformò la liturgia, semplificando la messa e riducendo il messale a un volume unico (*Sacramentarium gregorianum*), e promuovendo il canto liturgico: il canto fermo da lui prese il nome di *gregoriano.* Due furono le iniziative politico-religiose di più vasta portata da lui compiute. Ricordandosi forse dell'insuccesso dell'ambasceria costantinopolitana e ripetendo l'antica politica degli Anici di apertura verso i barbari ostrogoti, Gregorio stipulò la tregua col re longobardo Agilulfo (595), sborsando una ingente somma di denaro. Già in precedenza aveva intrapreso contatti epistolari con la regina Teodelinda. La seconda iniziativa di portata ancora maggiore fu l'invio di monaci guidati dal priore del monastero di Sant'Andrea, Agostino, col compito di evangelizzare gli Angli e i Sassoni, che in Bretannia avevano vinto e disperso i Bretoni. Morì nel 604. Gregorio fu uno dei maestri spirituali del Medioevo. La maggior parte delle opere risalgono al primo periodo dell'episcopato. Del 591 è la *Regula Pastoralis*, indirizzata a Giovanni di Ravenna, che lo aveva rimproverato con affetto per il tentativo di sottrarsi all'elezione, e dedicata ai doveri del pastore d'anime, fra i quali spicca la predicazione. Le quaranta *Homiliae in Evangelia,* cui si è già fatto cenno, risalgono al 591/592. Le *Homiliae in Hiezechielem* risentono del clima di pericolo dovuto all'avvicinarsi dei Longobardi (393): furono interrotte dopo il II libro. Gregorio si chiede: «Come faccio a parlare dei mistici sensi della scrittura se non mi è consentito di vivere?» (*In Hiez.* II, 10, 24). Alla seconda parte del pontificato sono da attribuire le *Homiliae in Canticum* e quelle su *In primum librum Regum.* Eccezionale importanza per la conoscenza del complesso periodo storico nelle diverse sfumature riveste il *Registrum epistularum:* le 954 lettere sono suddivise in 14 libri, uno per ogni anno di episcopato. Fra il 593 e il 594 Gregorio scrisse i *Dialogi,* in quattro libri, che ebbero una eccezionale fortuna nel Medioevo come testo agiografico: l'opera è stata sospettata di inautenticità, perché Gregorio vi appare uno scrittore alquanto diverso, più «popolare», anche se non dimentica la cura letteraria. È un dialogo fra Gregorio e il diacono Pietro, il cui antecedente letterario più prossimo paiono le *Collationes* di Giovanni

Cassiano, scritto al fine di dimostrare la capacità dell'Italia di generare santi (è la medesima ispirazione che spinge Gregorio di Tours a privilegiare i santi gallici, anche se è incerta la conoscenza da parte del vescovo di Roma dell'opera dell'omonimo scrittore). Il secondo libro è tutto incentrato su Benedetto.

Cenni bibliografici. G. CREMASCOLI, *L'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Queriniana, Brescia 2001. R.A. MARKUS, *Gregorio Magno e il suo mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2001. S. BOESCH GAJANO, *Gregorio I, santo*, in *Enciclopedia dei Papi*, Treccani, Roma 2000, I, pp. 546-574. Dal 1992 è stata intrapresa la pubblicazione (Città Nuova editrice) latino-italiana delle opere di Gregorio in 11 volumi. Del piano fa parte R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno* (Complementi/1), Roma 1990 ed è prevista una *Introduzione generale a Gregorio Magno* (Complementi/2).

AVVIO ALLA LETTURA. I *Dialogi* sono un'opera più raffinata e complessa, nel rapporto fra oralità ed elaborazione letteraria, di quanto l'interpretazione datane da Beda come raccolta di miracoli abbia fatto credere. L'intento di istruire le cerchie dei monaci, cui era soprattutto destinata, si manifesta nell'alternanza di virtù e miracoli e nelle spiegazioni dottrinali che via via si infittiscono nei libri III e IV. Ma i *Dialogi* sono anche lo specchio di una realtà umana e sociale variopinta e di una vita quotidiana resa durissima da invasioni e carestie. Per capire l'interesse che l'opera di Gregorio riveste anche sotto questo aspetto basta riassumere qualcuno dei miracoli. Diventano significativi, nell'asprezza della miseria e della fame, i gesti di carità spontanea: come quello dell'ortolano del monastero di Fondi (I, 3) che riesce, con l'aiuto di un serpente messo a guardia del varco nella siepe, a ridurre a mal partito il ladro che ogni notte rubava ortaggi, per poi limitarsi a rimproverarlo, dicendogli che gli bastava chiedere per ottenere di che sfamarsi.

La potenza della preghiera, unita alla carità, è la miglior difesa nei confronti dei crudeli Longobardi. Santulo è un presbitero della provincia di Norcia (III, 28, 10-16). I Longobardi fanno prigioniero un suo diacono e vogliono ucciderlo. Santulo invoca la grazia che viene rifiutata. Ottiene almeno di averlo in custodia e lo fa scappare. I Longobardi allora decretano la sua morte ma, ammirati dal coraggio dimostrato, gli evitano la tortura, comminandogli la morte per spada. Tutto è pronto: i Longobardi in cerchio e in mezzo Santulo e il boia.

Santulo chiede di pregare e continua per un bel pezzo fino a che il soldato si spazientisce; ma quando fa per ucciderlo la spada resta a mezz'asta e lui rimane immobile. I Longobardi si spaventano, chiedono aiuto a Santulo che libera il malcapitato, previa richiesta di salvezza per molti altri cristiani.

A volte, nella solitudine, un orso può essere l'amico migliore. Così accade all'eremita Fiorenzo, sempre nella provincia di Norcia (III, 15). Aveva chiesto a Dio un compagno ed era arrivato un orso, che lo serviva in tutto, portando anche le pecore al pascolo. Ma l'«antico nemico» suscita l'invidia di quattro monaci del vicino monastero dell'amico Eutizio. Costoro gli uccidono l'orso. Trovata morta la povera bestia, Fiorenzo maledice gli autori del misfatto. La fine è amara: i colpevoli muoiono di atroce malattia, ma Fiorenzo passerà il resto della vita nel rimorso.

Dopo aver dato un'idea dell'opera, riportiamo un miracolo spettacolare di Benedetto a beneficio di un monacello.

II, 11. [1] Rursum dum fratres parietem, quia res ita exigebat, paulo altius aedificarent, vir Dei in orationis studio intra cellulae suae claustra morabatur. Cui antiquus hostis insultans apparuit, et quia ad laborantes fratres pergeret indicavit. Quod vir Dei per nuntium celerrime fratribus indicavit, dicens: «Fratres, caute vos agite, quia ad vos hac hora malignus spiritus venit». Is qui mandatum detulit vix verba conpleverat, et malignus spiritus eundem parietem, qui aedificabatur, evertit, atque unum puerulum monachum, cuiusdam curialis filium, opprimens, ruina conteruit. Contristati omnes ac vehementer adflicti, non damno parietis, sed contritione fratris. Quod venerabili patri Benedicto studuerunt celeriter cum gravi luctu nuntiare.

[2] Tunc isdem pater ad se dilaceratum puerum deferri iubet. Quem portare non nisi in sago potuerunt, quia conlapsi saxa parietis eius non solum membra, sed etiam ossa contriverant. Eumque vir Dei praecepit statim in cella sua in psyatio, [quod vulgo matta vocatur,] quo orare consueverat, proici, missisque foras fratribus cellam clausit. Qui orationi instantius quam solebat incubuit. Mira res: hora eadem hunc incolumem atque ut prius valentem ad eundem iterum laborem misit, ut ipse quoque parietem cum fratribus perficeret, de cuius se interitu antiquus hostis Benedicto insultare credidisset.

[3] Coepit vero inter ista vir Dei etiam prophetiae spiritu pollere, ventura praedicere, praesentibus absentia nuntiare.

(Dialogi, II, 11)

Miracolo per un monacello

II, 11. [1] Un'altra volta i monaci stavano sopraelevando una parete perché l'edificio lo esigeva e l'uomo di Dio se ne stava chiuso nella sua stanzetta, intento all'orazione. Gli si fece innanzi, beffardo, l'antico nemico e lo avvisò che stava per andare a fare una visitina ai monaci al lavoro. Colla massima celerità l'uomo di Dio mandò di corsa uno dei suoi ad avvisare i monaci: «Fate attenzione, fratelli: sta arrivando proprio adesso il maligno!». Il messo non aveva neanche finito di parlare che il maligno spirito, rovesciando la parete in costruzione, aveva seppellito e schiacciato sotto le macerie un piccolo monaco, figlio di un impiegato di curia. Pieni tutti di grave costernazione e tristezza, non per la parete crollata ma per il monacello schiacciato, si affrettarono a dare con lagrime di profondo dolore la notizia al venerando Padre Benedetto.

[2] «Andatelo a prendere e portatemelo qui!» ordinò il Padre. Ma non fu possibile trasportarlo se non sopra una coperta, perché i sassi della parete precipitata non solo gli avevano pestato la carne, ma anche schiacciate le ossa. L'uomo di Dio lo fece deporre nella sua stanzetta sopra la stuoia dov'egli soleva pregare; poi licenziati i fratelli chiuse la porta e si buttò in ginocchio a pregare con una insistenza come mai aveva fatto finora. Ed ecco il miracolo! Entro la stessa ora gli rimandò al lavoro il fanciullo sano e robusto come prima, perché insieme agli altri monaci terminasse la costruzione della parete. Con la morte di questo fanciullo l'antico nemico si era illuso di prendersi beffa di Benedetto!

[3] Fu in questo tempo che il Signore si degnò di insignire il suo servo col dono della profezia: prediceva avvenimenti futuri ed annunciava ai presenti cose e persone anche lontane.

CESARIO DI ARLES
(Caesarius Arelatensis)

Nacque nel 470 a Cabillonum (attuale Chalon-sur-Saône) in territorio burgundo da famiglia non illustre e morì il 27 agosto quasi sicuramente del 542 ad Arles. Conosciamo bene la sua biografia, oltre che da lettere sue e decreti conciliari, dalla *Vita Cesarii,* scritta, subito dopo la sua morte, da cinque discepoli: è un buon prodotto dell'agiografia gallica, fondamentalmente attendibile e tale da riuscire, a tratti, a focalizzare il carattere del protagonista.

Da giovane, secondo un itinerario frequente nei vescovi più impegnati pastoralmente, aveva compiuto un'esperienza monastica, a Lérins, dove acquisì la sua formazione culturale e dove praticò un'ardente ascesi, usando severità con gli altri, al punto da dover essere rimosso dall'incarico di *cellarius* (economo), e soprattutto con sé, fino a rovinarsi la salute e a essere costretto a lasciare il monastero. Giunto ad Arles entrò a far parte del circolo culturale di due membri della locale aristocrazia romana, Firmino e Gregoria, seguendo anche le lezioni del retore africano Pomerio. Ma in seguito a un sogno si ritrasse dalla tentazione di voler «lumen regulae salutaris stultae mundi sapientiae [...] copulare» (*Vita* I, 9). Il vescovo di Arles, Eone, suo parente, lo aggregò al clero locale, per tre anni lo mandò come abate in un monastero fuori le mura da disciplinare e infine lo designò come successore (500 ca.). Nei 39 anni di episcopato ad Arles, quale metropolita della Gallia meridionale, vide la dominazione dei visigoti fino al 508, l'assedio alla città posto da franchi e burgundi, il passaggio di tutta la regione sotto gli ostrogoti di Teoderico, che era accorso in difesa di Arles, e dal 536 la dominazione franca, subendo nel 505 e nel 508 e ancora nel 513 sospetti e messe in stato d'accusa per una presunta partigianeria in favore dei burgundi.

Insomma, Cesario visse in mezzo alle convulsioni dei nascenti regni

romano-barbarici, incarnando l'ideale del vescovo *defensor civitatis,* grande organizzatore ecclesiastico, attento all'istruzione religiosa dei fedeli, sollecito verso i poveri, per i quali fondò anche un ospedale. Presiedette sei sinodi: in quello d'Orange (529) condannò il semipelagianesimo sulla base della teoria agostiniana della grazia privata però delle sue punte estreme. Per sostenere il predestinazionismo agostiniano scrisse il *de gratia.* Notevole la sua attività di organizzatore monastico. Scrisse due *regulae,* le più antiche della Gallia: particolarmente importante quella per le donne (*Statuta sanctarum virginum*) scritta per il monastero di S. Giovanni da lui voluto e di cui la sorella Cesaria fu la prima badessa (dopo essere stata a Marsiglia, nel monastero femminile di Cassiano); si tratta della prima regola espressamente pensata per il monachesimo femminile, che egli ritoccò fino al 534.

Negli ultimi anni rimase fuori dalla progressiva organizzazione della chiesa merovingia. La sua principale attività fu la predicazione (ma scrisse anche un *de mysterio sanctae Trinitatis,* un *Breviarium adversus haereticos,* l'*Expositio in Apocalypsim*).

Dom Morin ha ricostituito il patrimonio disperso delle sue omelie raggruppandole in *Admonitiones ad populum* (1-80); *de scriptura* (81-186); *de tempore* (su festività e tempi liturgici: 187-213); *de sanctis* (214-232); *ad monachos* (233-238).

Cenni bibliografici. K. BERG, *Cäsarius von Arles. Ein Bischof des sechsten Jahrhunderts erschliest das liturgische Leben seiner Zeit,* Kulturverlag, Thaur 1994. W.E. KLINGSCHIRN, *Caesarius of Arles: the making of a christian community in late antique Gaul,* University Press, Cambridge 1994. *Césaire d'Arles, Oeuvres monastiques. Introduction, texte critique, traduction, notes par A. de Vogüé et J. Courreau* (Sch 345 e 398), Cerf, Paris 1988 e 1994. M.J. DELAGE in *Césaire d'Arles. Sermons au peuple,* I: sermons 1-20 (Sources Chrétiennes), Cerf, Paris 1971, pp. 13-216. Sulla *Vita Caesarii* cfr. ora l'edizione critica di E. BONA, Amsterdam 2002.

AVVIO ALLA LETTURA. Le continue esortazioni morali di Cesario si sostanziano di esempi tratti dalla vita pratica del suo gregge, e di conseguenza le sue omelie sono una fonte preziosa per la storia dei costumi e della mentalità in Gallia a metà VI secolo.

L'omelia VI è stata pronunciata durante una delle sue visite pastorali e tocca il punto cruciale dell'istruzione cristiana tramite l'assimilazione della Scrittura. Ciascun fedele deve, secondo Cesario, sentire la necessità di questo arricchimento spirituale e provvedere a esso anche autonomamente e non solo con l'ascolto comunitario.

VI. [3] Sed dicit aliquis: Ego homo rusticus sum, et terrenis operibus iugiter occupatus sum; lectionem divinam nec audire possum nec legere. Quam multi rustici et quam multae mulieres rusticanae cantica diabolica amatoria et turpia memoriter retinent et ore decantant! Ista possunt tenere atque parare, quae diabolus docet: et non possunt tenere, quod Christus ostendit? Quanto celerius et melius quicumque rusticus vel quaecumque mulier rusticana, quanto utilius poterat et symbolum discere, et orationem dominicam, et aliquas antiphonas, et psalmos quinquagesimum vel nonagesimum et parare et tenere et frequentius dicere, unde animam suam et Deo coniungere, et a diabolo liberare? Nam quomodo cantica turpia in tenebras diaboli mittunt, sic cantica sancta Christi lumen ostendunt. Nemo ergo dicat: Non possum aliquid de id quod in ecclesia legitur retinere. Sine dubio enim, si velis, et poteris: incipe velle, et statim intelleges. Et ut de operibus bonis nullus homo se valeat excusare, donante Deo volo vobis qualemcumque rationem suggerere.

[4] Animae nostrae cura, fratres carissimi, maxime terrenae culturae similis est. Sicut enim in terra quae colitur alia extirpantur, alia radicitus evelluntur, ut quae bona sunt seminentur, ita et in anima nostra fieri debet. Eradicentur mala, et bona plantentur: extirpentur noxia, et inserantur utilia: superbia evellatur, et humilitas plantetur: proiciatur avaritia, et misericordia teneatur: contemnatur luxuria, et castitatis diligatur. Nam quomodo in terra tua, nisi mala proieceris, bona plantare non poteris, sic et de anima tua nisi spinas et tribulos vitiorum eradicaveris, virtutum germina sancta plantare non poteris.

Dic mihi, rogo te, quicumque es ille qui paulo ante dicebas, quod pro eo quod non nosses legere, ideo non possis Dei praecepta com-

I fedeli devono conoscere le Scritture

VI. [3] Ma uno dice: «Io sono un contadino e sono continuamente occupato nei lavori della terra; non posso ascoltare la lettura dei testi sacri e neppure leggerli». Quanti contadini e quante contadine conoscono a memoria e cantano diaboliche canzoni che trattano d'amore e di sconcezze! Queste cose che insegna il diavolo possono tenerle a mente e impararle; e non possono tenere a mente ciò che mostra loro il Cristo? Quanto sarebbe più facile e preferibile per qualsiasi contadino o contadina, quanto sarebbe più utile studiare il Simbolo, imparare, tenere a mente e recitare spesso l'Orazione dominicale, alcune antifone, i salmi cinquantesimo e novantesimo, onde unire la propria anima a Dio e liberarla dal diavolo? Perché, come le canzoni sconce mandano nelle tenebre del diavolo, così i canti sacri mostrano la luce del Cristo. Dunque, nessuno dica: «Non posso tenere a mente nulla di quel che si legge in chiesa». Senza dubbio, se vuoi, potrai: comincia a volere e subito comprenderai. E perché nessuno possa accampare pretesti per sottrarsi alle buone azioni, con la grazia di Dio voglio darvi alcune spiegazioni.

[4] La cura della nostra anima, fratelli carissimi, è in tutto simile alla coltura della terra[1]. Infatti, come nella terra coltivata si estirpano alcune piante, altre sono strappate dalle radici, affinché si possano seminare quelle che sono utili, così pure si deve fare nella nostra anima: sradicare il male e piantare il bene; estirpare ciò che è nocivo e seminare ciò che è utile; strappare la superbia e piantare l'umiltà; scartare la cupidigia e serbare la misericordia; sprezzare la lussuria e amare la castità. In effetti, nella tua terra non potrai piantare le piante utili, se prima non avrai gettato via le male erbe; allo stesso modo nella tua anima non potrai piantare i santi semi delle virtù, se prima non avrai sradicato le piante spinose e i triboli dei vizi.

Dimmi, ti prego, chiunque tu sia, tu che poco fa dicevi che non puoi osservare i comandamenti di Dio perché non sai leggere; dimmi,

[1] Comincia una lunga similitudine fra la terra e l'anima. La terra come simbolo dell'anima aveva una lunga tradizione esegetica dietro di sé. Cesario riesce a sostanziare la simbologia con l'esperienza di tutti i giorni, familiare al suo uditorio, per lo più dedito al lavoro agricolo.

plere; dic mihi, quis tibi monstravit quomodo putares vineam tuam, quo tempore plantares novellam? Quis tibi hoc ostendit, quia nisi aut vidisti aut audisti aut interrogasti cultores optimos, qualiter deberes colere villam tuam? Quomodo ergo sollicitus es de villa tua, quare non es sollicitus de anima tua?

[5] Adtendite, rogo vos, fratres, duo genera agrorum sunt: unus ager est Dei, alter est hominis. Habes tu villam tuam, habet et Deus suam; villa tua est terra tua, villa Dei est anima tua. Numquid iustum est ut villam tuam colas, et villam Dei desertam dimittas? Si colis terram tuam, et non colis animam tuam, villam tuas vis conponere, et Dei villam desertam dimittere. Et numquid iustum est, fratres? Numquid a nobis hoc meretur Deus, ut animam nostram, quam satis ille diligit, neglegamus? Quomodo adtendis villam tuam cultam, et gaudes, cur non adtendis animam tuam desertam, et plangis? De agro villae nostrae paucis diebus victuri sumus in mundo, de cultu animae nostrae sine fine victuri sumus in caelo: ibi ergo, id est, in anima nostra maiorem studium debemus semper inpendere.

(Sermo VI, 3-5)

chi ti ha mostrato come potare la tua vigna, in qual epoca piantare il vitigno novello? Chi te lo ha indicato, se non hai veduto o ascoltato o interrogato i migliori coltivatori sul modo in cui dovevi coltivare il tuo podere? Perché, dunque, non ti preoccupi della tua anima, allo stesso modo in cui ti preoccupi del tuo podere?

[5] State attenti, ve ne prego, o fratelli; vi sono due specie di campi: uno è il campo di Dio, l'altro è il campo dell'uomo. Tu hai il tuo podere, anche Dio ha il suo; il tuo podere è la tua terra, il podere di Dio è la tua anima. È forse giusto che tu coltivi il tuo podere e lasci incolto il podere di Dio? Se coltivi la tua terra e non coltivi la tua anima, vuoi mettere in ordine il tuo podere e lasciare incolto il podere di Dio. Ma è giusto ciò, o fratelli? Merita forse Dio da parte nostra che trascuriamo la nostra anima, che egli ama molto? Come ti rallegri nell'osservare il tuo podere ben coltivato, perché non ti lamenti nell'osservare la tua anima incolta? Della terra del nostro podere siamo destinati a vivere per pochi giorni in questo mondo, della coltura della nostra anima siamo destinati a vivere senza fine nel cielo: lì, dunque, cioè nella nostra anima dobbiamo dispiegare il maggiore impegno.

GREGORIO DI TOURS
(Gregorius Turonensis)

Georgius Florentius Gregorius nasce il 30 novembre 538/539 in Alvernia a Clermont Ferrand, secondogenito di una famiglia della nobiltà locale romana. Sappiamo molti dettagli sui suoi familiari e sulla sua infanzia perché Gregorio ha amato narrare di loro e di questa nelle sue opere. Il padre Fiorenzo, un *senator,* morì quando Gregorio era bambino. La madre Armantaria ebbe col figlio un rapporto affettuoso e tenace. Da entrambi i rami Gregorio contava vescovi e santi: la nonna paterna Leocadia discendeva da Vettio Epagato, uno dei martiri di Lione. Nella sua educazione, condotta presso scuole episcopali, ebbero un ruolo il fratello del padre, Gallo vescovo di Clermont, poi il successore Avito, e lo zio materno Nicerio, vescovo di Lione, presso il quale Gregorio si recò giovinetto (554 ca.). Ordinato diacono, in occasione di una malattia si recò a Tours alla basilica di S. Martino: ivi rimase divenendo vescovo della città nel 563, coinvolto nelle convulse vicende politiche ed ecclesiastiche della Francia: morì il 15 novembre 594.

L'opera principale di Gregorio è l'*Historia Francorum* (*Historiarum libri X*), costruita secondo il modulo provvidenzialistico e universalistico tipico delle storie ecclesiastiche. La trattazione, iniziata da Adamo ed Eva, si risolve progressivamente nel racconto delle tormentate e oscure vicende del regno franco, diventando una storia nazionale, anche se la cornice universalistica torna alla fine dell'opera.

Gli ultimi cinque libri riguardano il breve periodo dal 580 al 591, in un turbinio di congiure, colpi di scena, lotte spietate per il potere fra i merovingi, in mezzo a calamità naturali (narrate in ottemperanza ai canoni dell'annalistica): su questo sfondo spicca la figura sanguinaria, a tratti satanica, di Fredegonda, moglie di Chilperico, mentre il bene compiuto dai santi, nient'affatto dimenticato da Gregorio,

assume i caratteri di un'oasi assediata. Gregorio è privo di una adeguata conoscenza delle strutture grammaticali e sintattiche del latino classico: quindi a volte il suo stile dimostra un'incapacità di concatenare logicamente i fatti, ma in compenso segue senza elaborazione retorica, con essenzialità espressiva e immediatezza le convulse vicende narrate, non senza un autentico gusto per l'aneddoto. Uno scrittore «che afferra e foggia la vita», come ebbe a dire Auerbach in una memorabile pagina di *Mimesis* dedicata all'analisi dell'arruffato resoconto gregoriano sulle stragi paesane perpetrate da Austrighiselo, Sichario, Cramnesindo, oscuri personaggi che negli storici classici mai avrebbero avuto udienza, ma che grazie alla forza narrativa di Gregorio paiono muoversi davanti agli occhi del lettore nei loro gesti scomposti e nei pensieri incompiuti.

Più che una lingua decaduta, quella gregoriana è una lingua nuova, il *sermo rusticus* che trapassando dall'oralità alla scrittura si riorganizza in moduli propri.

Gregorio ha lasciato un importante *corpus* agiografico: i sette libri di *Miracula* e uno di *Vitae patrum,* che propone fatti e miracoli di Cristo, apostoli, martiri, confessori concentrandosi volentieri sui santi monaci della Gallia e soprattutto della zona di Tours.

Cenni bibliografici. Y. HEN, *Culture and religion in Merovingian Gaul 481-751*, Brill, Leiden 1995. A.H.B. BREUKELAAR, *Historiography and episcopal authority in sixth-century Gaul. The Histoires of Tours and the Holy Land*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994. M. HEINZELMANN, *Histoire, rois et prophètes. Le rôle des éléments autobiographiques dans les Histoires de Grégoire de Tours: un guide épiscopale à l'usage du roi chrétien* in *De Tertullian aux Mozarabes. Antiquité tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siècles)*, Mélanges offerts à Jacques Fontaine, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1992, 537-550. *Gregorio di Tours. Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale,* Todi 1977.

AVVIO ALLA LETTURA. Il brano narra l'odio domestico che oppone Fredegonda, la crudele moglie di Chilperico, alla figlia Rigunde. Da un'iniziale stanchezza psicologica che la mette in momentanea posizione di inferiorità nei confronti della figlia Fredegonda si scuote per tornare a essere la terribile donna di sempre. Il tentativo di uccidere la figlia, incastrandole la testa col coperchio della cassapanca, gesto evocato anche in tante fiabe, fa irrompere il dramma, narrato vividamente da Gregorio, nella apparente sicurezza della quotidianità.

IX. [34] Rigundis autem, filia Chilperici, cum saepius matri calumnias inferret diceritque, se esse dominam, genetricemque suam servitio redeberit, et multis eam et crebro convitiis lacesserit ac interdum pugnis se alapisque caederent, ait ad eam mater: «Quid mihi molesta es, filia? Ecce res patris tui, quae penes me habentur, accipe et utere ut libet». Et ingressa in registo, reseravit arcam monilibus ornamentisque praetiosis refertam. De qua cum diutissime res diversas extrahens filiae adstanti porregeret, ait ad eam: «Iam enim lassata sum; inmitte tu, inquit, manum et eiece, quod inveneris». Cumque illa, inmisso brachio, res de arca abstraheret, adpraehenso mater operturio arcae, super cervicem eius inlisit. Quod cum in fortitudine praemeret atque gulam eius axis inferior ita adterreret, ut etiam oculi ad crepandum parati essent, exclamavit una puellarum, quae erat intrinsecus, voce magna, dicens: «Currite, quaeso, currite; ecce! domina mea a genetrice sua graviter suggillatur». Et inrumpentes cellolam, qui coram foribus eorum praestulabantur adventum, erutam ab imminente interitu puellam adduxerunt foris. Post ista vero inter easdem inimicitiae vehementius pullulantes, et non de alia causa maxime, nisi quia Rigundis adulteria sequebatur, semper cum eisdem rixae et caedes erant.

(Historia Francorum IX, 34)

Odio fra madre e figlia

IX. [34] Rigunde, figlia di Chilperico, si lasciava andare a calunnie frequenti verso la madre Fredegonda: sosteneva d'essere lei la padrona, che avrebbe reso sua madre in stato di servitù e, dal momento che la colpiva sempre più spesso con grida e intanto si battevano anche con pugni e schiaffi, infine la madre le disse: «Figlia mia, perché sei così malvagia nei miei confronti? Ecco, prendi le proprietà di tuo padre conservate da me, e fa' quel che vuoi!». E, entrata nella sala del tesoro, Fredegonda aprì una cassa piena di gioielli e di pietre preziose. Prendendo da qui moltissime ricchezze, le porse alla figlia là presente, dicendole: «Ora sono stanca: anzi, metti tu la mano dentro e tira fuori quello che trovi». Allora Rigunde mise il braccio per tirare su dalla cassa i tesori, ma la madre, afferrato il coperchio del forziere, lo chiuse sulla testa della figlia. Rigunde si sentiva tremendamente soffocata e l'asse inferiore della cassa le premeva talmente contro la gola, che perfino gli occhi stavano per spaccarsi; allora una delle ancelle, che si trovava nella stanza, gridò ad alta voce: «Correte, aiuto, correte. Ecco! La mia padrona è strangolata da sua madre». Fatta irruzione nella sala, coloro che davanti all'ingresso attendevano il loro ritorno, salvarono Rigunde dalla morte ormai prossima e la portarono fuori. Dopo quest'episodio fra le due donne aumentò sempre di più la rivalità, per nessun altro motivo se non soprattutto perché Rigunde era dedita all'adulterio: fra di loro correvano sempre liti e botte.

ISIDORO DI SIVIGLIA
(Isidorus Hispalensis)

Nacque verso il 560 a Siviglia, nella Spagna Betica, da famiglia ispano-romana, di condizione elevata, originaria della provincia di Cartagena donde si era allontanata nel frangente dell'invasione bizantina (metà VI sec.) di riconquista dei territori occupati dai Visigoti.

La vicenda di questo esilio familiare, forse conseguenza di una compromissione coi bizantini, va inquadrata nella conflittualità che opponeva la popolazione ispano-romana, di fede nicena, ai Visigoti, per i quali l'arianesimo era fattore di identità nazionale. Morto il padre Severiano, la formazione di Isidoro fu determinata dalla forte personalità del nuovo capofamiglia, il fratello maggiore Leandro, più grande di Isidoro di circa venti anni. Leandro, monaco e poi vescovo di Siviglia, orientò a vita religiosa la famiglia intera, madre compresa.

Il fratello Fulgenzio diventò vescovo di Ecija, la sorella Fiorentina, mandata bambina in monastero, fu indotta a restarvi dalle insistenze di Leandro, che le dedicò anche un *de institutione virginum*.

Ma Leandro ebbe soprattutto un considerevole ruolo politico-religioso. Sostenne attivamente la ribellione (582) contro il re Leovigildo del figlio maggiore Ermenegildo, che era coreggente per la Betica e si era convertito al cattolicesimo: Leandro si recò anche a Costantinopoli per perorarne la causa.

Assediata Siviglia, sconfitto e ucciso il figlio ribelle (584), Leovigildo comprese, con acuto senso politico, da un lato l'impossibilità di imporre l'arianesimo e dall'altro la necessità di promuovere la fusione dei Goti con l'elemento locale romano attraverso una conciliazione religiosa: affidò quindi l'altro figlio, Recaredo, proprio a Leandro, richiamato in patria.

La conversione di Recaredo e dei Visigoti alla fede nicena fu solennemente sancita nel III Concilio di Toledo (589) presieduto da Leandro. Alla morte di questo (600 ca.) Isidoro gli succedette nell'episcopato. Recaredo morì poco dopo (602).

Nel 612 divenne re Sisebuto, che, fra l'altro, intraprese la conversione forzata degli ebrei, e di cui Isidoro fu amico.

Quando nel 621 re Suintila cacciò i residui bizantini dal territorio spagnolo, Isidoro ebbe parole d'elogio per l'impresa nella sua *Historia Gothorum:* si era compiuta una storica parabola che aveva portato la generazione di Isidoro a riconoscersi nel regno gotico e a esprimere una nuova coscienza nazionale. È significativo che nella *Historia Gothorum,* scritta alla luce degli eventi del regno di Recaredo, la tragica vicenda di Ermenegildo, considerato un martire da Gregorio Magno, e che aveva avuto l'appoggio del fratello Leandro, sia letta da Isidoro come un tradimento del re legittimo. Negli ultimi anni Isidoro presiedette l'importante IV Concilio di Toledo (633). Morì nel 636.

Il progetto di unificazione politica e religiosa attuato nella Spagna visigotica è tradotto da Isidoro a livello di strategia culturale nell'enciclopedismo delle sue opere, nella volontà cioè di riunire e rendere fruibile tutto il sapere disponibile, superando la contrapposizione fra cultura pagana e cristiana: nella visione isidoriana la seconda dà senso all'utilizzazione della prima ed entrambe costituiscono il prezioso patrimonio, proveniente dalla società antica, per la nuova società spagnola. L'approccio grammaticale è saldamente posto da Isidoro alle fondamenta della sua costruzione.

Nel primo libro *(Differentiae verborum)* delle *Differentiae* egli raccoglie e spiega parole di significato simile, nel secondo libro *(Differentiae rerum)* passa a spiegare concetti dottrinali. Al livello superiore di insegnamento retorico si pone il *Synonimorum libri II*, costruito sulla variazione sinonimica, che per i posteri costituirà «lo stile isidoriano». Un consapevole progetto di compendio di esegesi scritturistica si attua con le *Quaestiones in Vetus Testamentum* e altre opere minori *(Prooemia, Allegoriae)*. Nel *de ecclesiasticis officiis*, suddiviso in *de origine officiorum* e *de origine ministrorum*, Isidoro offre un compendio di istruzione ecclesiastica, rintracciando l'origine dei vari officia e gradi gerarchici. Il *de viris illustribus* traccia i profili di 33 scrittori soprattutto spagnoli. Il *de natura rerum* è una sintesi di

astronomia e geografia; entrambe queste opere sono dedicate a Sisebuto.

L'interesse storico, che è una componente importante dell'atteggiamento costante di Isidoro volto a scoprire l'origine di cose, fatti e parole, diventa specifico nel *Chronicon* (dall'origine del mondo al 615) e nell'*Historia Gothorum Vandalorum et Sueborum*, piuttosto breve ma nella quale la parte da leone la fanno i Visigoti.

Sono tardi i *Sententiarum libri III*, di carattere dottrinale, e gli *Etymologiarum libri XX*, la cui stesura si protrasse fino alla morte di Isidoro e che vennero pubblicati dall'amico Braulio di Saragozza. Opera veramente di spirito scientifico, relativamente all'epoca, si propone come sintesi di tutto il sapere umano: la prospettiva è unificata dalla ricerca dell'origine delle parole come chiave di accesso alle cose (infatti l'altro titolo dell'opera è *Originum libri*). La suddivisione è la seguente: arti liberali (I-III), medicina e diritto (IV-V), religioni (VI-VIII), lingue e popoli (IX), lessico alfabetico (X), uomo e animali (XI-XII), geografia (XII-XIV), architettura e agronomia (XV), geologia (XVI), agricoltura (XVII), guerra divertimenti passatempi (XVIII), navigazione pesca artigianato vestiario (XIX), culinaria trasporti (XX).

Cenni bibliografici. J. FONTAINE, *Isidore de Séville: genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Brepols, Turnhout 2000. P. CAZIER, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne Catholique*, Beauchesne, Paris 1994. Sulla tendenza enciclopedica del tardo antico: M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, *Le enciclopedie*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 1: Medioevo latino*, direzione di G. Cavallo, C. Leonardi, E. MENESTÒ, vol. I: *la produzione del testo*, Salerno Editore, Roma 1992, t. II, pp. 635-657.

AVVIO ALLA LETTURA. La prefazione della *Storia dei Goti* è un'appassionata esaltazione della bellezza della patria di Isidoro: la Spagna. La sovrabbondanza delle figure retoriche segue da presso la materia: l'autore vuole, con la sua pagina, dare il senso del rigoglio continuo di una terra che suscita amore e sa far godere di sé chi la occupa, i Romani prima e ora i Goti, entrambi presi dal suo fascino.

Nulla di cristiano appare nel brano, anzi è massiccio il ricorso a tematiche della mitologia classica. È evidente il compiacimento di Isidoro nel farne sfoggio e nel ricercare i miti meno usuali: per l'in-

telligenza del brano riportato si tenga presente che, quando Isidoro menziona «le distese di Pisa» si riferisce alla Pisa dell'Elide, dove scorre il fiume Alfeo, amante della ninfa Aretusa. Inoltre, quando parla dei «boschi di Molorco», si riferisce al povero vignaiolo che accolse Ercole, il quale, dopo l'uccisione del leone Nemeo, gli donò tutti i campi intoro a Nemea.

VII. Omnium terrarum, quaequae sunt ab occiduo usque ad Indos, pulcherrima es, o sacra semperque felix principum gentiumque mater Spania: iure tu nunc omnium regina provinciarum, a qua non occasus tantum, sed etiam oriens lumina mutuat: tu decus atque ornamentum orbis, inlustrior portio terrae, in qua gaudet multum ac largiter floret Geticae gentis gloriosa fecunditas. Merito te omnium ubertate gignentium indulgentior natura ditavit. Tu bacis opima, uvis proflua, messibus laeta; segete vestiris, oleis inumbraris, vite praetexeris. Tu florulenta campis, montibus frondua, piscosa litoribus. Tu sub mundi plaga gratissima sita nec aestivo solis ardore torreris, nec glaciali rigore tabescis, sed temperata caeli zona praecincta zephyris felicibus enutriris. Quicquid enim arva fecundum, quicquid metalla pretiosum, quicquid animantia pulchrum et utile ferunt, parturis, nec illis amnibus posthabenda, quos clara speciosorum gregum fama nobilitat. Tibi cedet Alpheus equis, Clitumnus armentis, quamquam volucres per spatia Pisaea quadrigas Olympicis sacer palmis Alfeus exerceat et ingentes Clitumnus iuvencos Capitolinis olim immolaverit victimis. Tu nec Etruriae saltus uberior pabulorum requiris nec lucos Molorchi palmarum plena miraris, nec equorum cursu tuorum Eleis curribus invidebis. Tu superfusis fecunda fluminibus, tu aurifluis fulva torrentibus; tibi fons equi genitor, tibi vellera indigenis fucata conchyliis ad robores Tyrios inardescunt, tibi fulgurans inter obscura penitorum montium lapis iubare contiguo vicini solis accenditur. Alumnis igitur et gemmis dives et purpuris rectoribusque pariter et dotibus imperiorum fertilis sic opulenta es principibus ornandis ut beata pariendis. Iure itaque te iam pridem aurea Roma caput gentium concupivit et licet te sibimet eadem Romulea virtus primum victrix desponderit, denuo tamen Gothorum florentissima gens post multiplices in orbe victorias certatim rapit et amavit, fruiturque hactenus inter regias infulas et opes largas imperii felicitate securas.

(Laus Spaniae, Hist. Gothorum, praef.)

Lode della Spagna

VII. Di tutte le terre, che da occidente fino all'India si estendono, tu sei la più bella, o Spagna, madre santa e sempre felice di principi e di popoli: a buon diritto tu ora di tutte le province sei la regina, da cui non solo l'occidente ma perfino l'oriente trae luce: tu, decoro e ornamento del mondo, insigne parte di terra, nella quale molto gioisce e largamente fiorisce la gloriosa fecondità della stirpe gotica. A ragione natura con te assai generosa ti ha donato ricchezza di ogni bene creato. Tu colma di frutti, d'uve rigogliosa, di raccolti abbondante: sei rivestita di messi, ombreggiata d'olivi, coronata di viti. Tu nei campi fiorita, nei monti frondosa, nei lidi pescosa. Tu nella regione più amabile del mondo sei posta: non ti riarde l'ardente sole d'estate non ti agghiaccia il rigido inverno: cinta invece da temperata zona del cielo, di dolci zefiri ti pasci. Ogni fecondo prodotto dei campi, ogni prezioso metallo, ogni animale bello e utile, tu sai generarlo, né sei meno ricca di fiumi, che chiara fama di splendide greggi rende illustri. A te cederà l'Alfeo nei cavalli, il Clitumno in armenti, per quanto il sacro Alfeo per le distese di Pisa eserciti veloci quadrighe al premio della palma d'Olimpia, e un tempo il Clitumno abbia immolato molte e molte giovenche per i sacrifici del Campidoglio. Tu, feconda di pascoli, non ricerchi i terreni d'Etruria, tu piena di palme, non guardi ammirata i boschi di Molorco, e non invidi nella corsa dei tuoi cavalli i carri di Elide. Tu ferace di fiumi copiosi, tu bionda di torrenti dall'alveo aurifero. Tu hai la fonte di cavalli robusti, i tuoi velli colorati da conchiglie indigene fiammeggiano al pari del rosso di Tiro, per te rifulgendo nelle oscure cavità dei monti la pietra preziosa brilla di un raggio del sole vicino rivale. Tu, ricca di figli e di gemme e di porpore, fertile a un tempo di capi e di qualità di comando, sei generosa nell'ornare i principi così come nel partorirli. A buon diritto dunque già tempo fa l'aurea Roma, delle genti capo, ti ha desiderato: ma anche se la romulea virtù, in primo tempo vittoriosa, ti ha promesso a sé, dipoi la fiorentissima stirpe dei Goti, dopo molte vittorie in tutto il mondo a forza ti ha rapito e ti ha amato, e fino a oggi di te gode, fra infule regali e copiose ricchezze, in sicura felicità d'impero.

APPENDICE

EREDITÀ CULTURALI E ASPETTI INNOVATIVI DELLA LETTERATURA CRISTIANA ANTICA[1]

Partiamo da un dato di fatto: la letteratura cristiana antica è una disciplina relativamente giovane. Le prime cattedre italiane di questa materia risalgono infatti al 1949. Ma vediamo perché è così giovane e perché i suoi inizi sono stati abbastanza contestati. La specificità immediata di ogni letteratura è di carattere esterno, formale; cioè, è data dalla lingua. Si parla infatti di letteratura italiana, inglese, francese, tedesca e così via. Qui invece abbiamo a che fare con una letteratura che si caratterizza non quanto alla lingua ma ai contenuti. Infatti la letteratura cristiana antica ha come suo oggetto opere scritte originariamente in greco, in latino e anche in lingue orientali. Questa caratteristica la specifica molto bene, perché rappresenta un *unicum*: noi parliamo di una letteratura cristiana antica, ma non, per esempio, di una letteratura cristiana medievale. Questo accade perché, con la diffusione del cristianesimo, il Medioevo è tutto cristianizzato, sia in Oriente sia in Occidente: dunque la letteratura latina medievale e quella greca bizantina sono *naturaliter* cristiane. Invece la letteratura cristiana antica si contrappone già nella dicitura alle letterature classiche greca e latina.

Proprio per questo suo caratterizzarsi sulla base dei contenuti piuttosto che della lingua, c'è stato chi dell'antica letteratura cristiana ha contestato addirittura l'autonomia. Ancora all'inizio del secolo scor-

---

1 Pubblichiamo qui, con alcune modifiche e l'aggiunta di un corredo essenziale di note, il testo di due seminari, rispettivamente di M. Simonetti ed E. Prinzivalli, tenuti il 17 aprile 2002 nell'ambito del I Ciclo di Seminari di letteratura cristiana antica, organizzato da Marcello Marin presso l'Università degli Studi di Foggia.

so U. von Wilamowitz, il *princeps philologorum*, ha negato l'esistenza autonoma della nostra disciplina, perché ha considerato prevalente la lingua in cui i contenuti cristiani erano espressi: per lui c'è una letteratura greca e una latina, senza distinzione tra contenuti pagani e cristiani. Oggi prevale largamente, non solo in Italia ma anche all'estero, la concezione di una autonomia della disciplina, fondata sulla valorizzazione dei contenuti rispetto alla lingua.

Accenniamo ora a un altro dato di carattere generale che interferisce a fondo col nostro argomento. Che cosa si intende per letteratura, per cui parliamo di letteratura italiana, francese, inglese? Vale a dire, quali sono i testi che fanno sì che esista una letteratura italiana? Oggi la concezione di letteratura è latitudinaria: potremmo addirittura dire che pressoché tutto quello che si scrive e si pubblica in italiano è letteratura. Per esempio, anche un libro giallo è considerato letteratura. Ma ancora 40/50 anni fa le cose stavano diversamente: per caratterizzare una letteratura non si badava tanto al fatto che esistessero materialmente dei testi in una data lingua, ma si esigeva che fossero scritti in un determinato modo, che avessero «dignità letteraria». Per cui alcuni decenni addietro nessuno si sarebbe sognato di considerare facente parte della letteratura inglese un romanzo di Agatha Christie. Oggi, come ho detto, le cose stanno diversamente, ma allora la situazione era questa e tale generalizzata convinzione ha avuto riflessi anche nel nostro ambito specifico.

Siamo soliti comprendere all'interno della letteratura cristiana antica tutti i testi cristiani tra il I e l'VIII secolo della nostra era. Ma un importante critico tedesco attivo intorno alla metà dell'800, F.J. Overbeck, affermava che si poteva parlare di testi letterari cristiani soltanto a partire da Clemente Alessandrino, cioè dalla fine del II secolo. In altri termini, autori quali Ignazio, Giustino, Ireneo, non erano degni di far parte della letteratura perché non ravvisava nelle loro opere quella dignità letteraria, cioè quella raffinata elaborazione retorica e stilistica che, secondo lui e molti del suo tempo, era costitutiva di una letteratura. Vale a dire, questa valutazione teneva conto non solo di ciò che era scritto, ma del modo in cui era stato scritto. Oggi, messa al bando, ormai da anni, la retorica, prevale una concezione molto più larga della letteratura, e questo ha giovato assai alla presa di coscienza dell'autonomia della letteratura cristiana antica come un qualcosa a sé stante, in quanto la considerazione dei contenuti ha assunto

valore decisamente prevalente rispetto alla forma in cui questi contenuti sono stati espressi.

Tutto questo serve a introdurre il nostro argomento specifico, e cioè «tradizione e innovazione». Quando parlo di forma espressiva di un certo livello, nel mondo antico, faccio immediatamente riferimento alla retorica, che in quel lontano tempo, diversamente da oggi, costituiva la disciplina di base di ogni forma di istruzione. Ma questa presenza, se da una parte collega la letteratura cristiana antica con la tradizione classica, dall'altra rileva lo stato di tensione dialettica col quale quella connessione era vissuta.

Per presentare l'argomento con chiarezza, prendiamo le mosse dalla concezione che molti cristiani ebbero, già dagli inizi del II secolo, del loro specifico essere nel mondo, in contrapposizione sia ai giudei sia ai greci: è più o meno in questo tempo che essi si caratterizzano come *triton genos*, terzo genere, rispetto sia agli uni sia agli altri, affermando orgogliosamente la loro singolarità rispetto a quelle che per loro erano le entità culturali più importanti. Nati nel mondo giudaico, si sono rapidamente diffusi nel mondo greco, ma con caratteristiche che danno loro coscienza di rappresentare qualcosa di nuovo e di diverso rispetto sia al mondo giudaico che a quello greco. D'altra parte, invitabilmente essi hanno assunto parecchio sia da una parte sia dall'altra.

Inizialmente, per forza di cose, l'influsso prevalente è quello giudaico: in sostanza i cristiani si differenziano dai giudei in quanto ritengono che Cristo sia il Messia e che la fede in lui li riscatti dal peccato e dalla morte spirituale, mentre la maggioranza dei giudei rifiuta tale identificazione e il suo significato salvifico. Ma, posta questa fondamentale differenza, i cristiani, in quanto giudei per nascita ed educazione, nel modo più naturale assumono tutto della cultura giudaica nel modo di esprimersi e anche per quello che esprimono di non specifico rispetto al problema messianico. Siamo comunque agl'inizi. Ma rapidamente il cristianesimo si espande nel mondo greco e poi romano; i nuovi adepti cominciano a essere, in prevalenza sempre maggiore, di origine pagana rispetto all'originaria appartenenza al mondo giudaico, e il cristianesimo quindi, dopo il confronto con il mondo giudaico, inizia anche quello col mondo greco. Anche qui si caratterizza per il contenuto, che rispetto al mondo pagano era di opposizione ancora più radicale che rispetto al mondo giudaico. Con i giu-

dei i cristiani condividevano una larghissima tradizione di carattere religioso, sintetizzata soprattutto nell'Antico Testamento. Invece col mondo pagano la contrapposizione è programmatica. I cristiani discutono con i giudei, ma ai pagani si contrappongono nel modo più deciso, perché non ci può essere nessun terreno di intesa fra il monoteismo cristologico e il politeismo con la sua tradizione religiosa. D'altra parte, questi cristiani adesso passano rapidamente dall'aramaico al greco (ma già nella prima generazione i missionari cristiani parlavano in greco piuttosto che in aramaico); il parlare greco e poi nel mondo latino il parlare in latino per forza di cose stabilisce un rapporto stretto con la cultura pagana, che si esprimeva appunto in greco e in latino, senza che per altro venga meno molto della precedente influenza giudaica. Per chiarire con un esempio la compresenza di influsso rispettivamente giudaico e greco, rileviamo come due siano state le forme più importanti in cui ha preso consistenza la cosiddetta letteratura esegetica, cioè dedicata all'interpretazione della sacra Scrittura: l'omelia e il commentario. Orbene, l'omelia deriva dalla sinagoga, e cioè dalla tradizione giudaica; il commentario invece dalla tradizione scolastica greca. Quindi un'unica esigenza di carattere ermeneutico si configura letterariamente in modo diverso a seconda del prevalente influsso giudaico o pagano. Ma, e questo è per noi fondamentale, in questa giustapposizione i due influssi vengono a compenetrarsi l'uno con l'altro. Origene, che ha praticato prima il commentario di origine scolastica e successivamente l'omelia, ha strutturato l'omelia sulla base del commentario e, di fatto, ha fuso nell'omelia esegetica due generi letterari, che erano, quanto all'origine, radicalmente diversi uno dall'altro. Così i due influssi si compenetrano: la cultura cristiana si appropria di influssi da una parte e dall'altra e non solo li giustappone, ma tende a mescolarli per realizzare qualcosa che in definitiva diventa nuovo rispetto a entrambe le fonti. Questa dialettica di innovazione e tradizione è fondamentalmente quella del rapporto tra contenuto e forma.

Parlavo poc'anzi dell'influsso determinante della retorica: questa disciplina, oggi obliterata nella scuola, costituiva allora la base dell'insegnamento scolastico almeno di un certo livello. Questo fa sì che, quando il cristiano scrive, essendo, in quanto alfabeta, persona di un certo, se pur modesto, livello culturale, si esprime secondo i moduli della retorica tradizionale appresi a scuola: infatti gli scrittori cristia-

ni del II e III secolo, tranne rare eccezioni (Ireneo, Origene), sono pagani convertitisi in età adulta, che perciò si sono formati scolasticamente e culturalmente nel mondo pagano, hanno studiato nella scuola pagana, basata sullo studio, nel mondo orientale, di Omero, Tucidide, Demostene, e nel mondo occidentale di Virgilio, Cicerone, Sallustio, Livio, sì da assimilare una, più o meno, completa formazione culturale. Diventati cristiani, essi hanno coscienza di essere nati, mediante il battesimo, a nuova vita, esteriormente ma soprattutto interiormente, diversa alla precedente e a essa contrapposta. Perciò ora, passando dal paganesimo al cristianesimo, essi hanno coscienza dell'esigenza di liberarsi della formazione culturale di prima, ma non è agevole dismettere in breve un *habitus* intellettuale acquisito in molti anni di dura fatica, per di più scanditi, a livello elementare, dai colpi di ferula somministrati generosamente dal maestro, come ci ricorda Orazio[2].

Il contrasto è sentito come molto forte a livello di teoria. Dice Tertulliano: che cosa ha in comune Gerusalemme con Atene? E il portico di Salomone con il portico della Stoa[3]? Il senso è quello di una frattura che, come è radicale in ambito religioso, perché non ci può essere contatto tra la religione cristiana e quella pagana, così dovrebbe essere in ambito letterario, perché non dovrebbe esserci contatto neppure nella espressione letteraria cristiana rispetto a quella pagana. La posizione teorica è chiara: il rifiuto della cultura pagana è attestato praticamente da tutti gli autori del II secolo, con le eccezioni, molto parziale, di Giustino, e, più convinta, di Clemente Alessandrino. Ma è una posizione teorica. Poi quando, di fatto, questi scrittori mettono per iscritto la loro riflessione, ecco che non riescono a liberarsi da quella che è la loro preparazione culturale, neppure quelli che, come Taziano e Tertulliano, sono i più drastici nella condanna della cultura classica: hanno imparato a scrivere in un determinato modo, e non possono cominciare improvvisamente a scrivere in un altro. Per cui anche se i contenuti sono radicalmente nuovi, la forma resta sempre aderente alla tradizione classica.

Qui dobbiamo fare una distinzione tra l'ambiente orientale e quello occidentale, perché riscontriamo nel mondo cristiano di lingua

---

2 Sulle bastonate ricevute dal maestro Orbilio, cfr. *Epistulae*, II 1, 71.
3 Cfr. *de praescriptione haereticorum*, 7, 9-10.

greca il prolungamento di una distinzione che è evidente nella letteratura pagana. I greci hanno sviluppato, accanto a una forma retorica di alta qualificazione letteraria (caratteristica ovviamente dell'oratoria ma anche della grande storiografia), anche un modo di esprimersi più semplice, che noi definiamo degli *hypomnemata*, della letteratura memorialista, un modo più semplice che è, per esempio, quello dell'espressione filosofica. I filosofi dal III secolo a.C. in giù si esprimono con questa lingua letterariamente più semplice e discorsiva, volutamente di basso profilo quanto a elaborazione retorica, che va apprezzata come una grande conquista in ambito letterario, perché è la lingua, oltre che della filosofia, anche delle discipline che definiamo scientifiche in senso lato. È la lingua in cui si esprimono naturalmente autori cristiani come Giustino e Ireneo. Senza dubbio ci sono anche velleità di un'espressione più raffinata, e soprattutto non mancano occasioni in cui l'autore ritiene opportuno alzare il tono dello stile, come quando si rivolge nel *Protrettico* a lettori pagani: ma fondamentalmente la lingua di questi scrittori greci che vanno dalla fine del I secolo a tutto il II e a Origene stesso nel III secolo è la lingua degli *hypomnemata*.

Il latino ha praticamente ignorato questo modo di esprimersi, a beneficio di una forma letteraria sempre di livello elevato. Un grande storico, Th. Mommsen, ha affermato che tutta la letteratura latina è inficiata dalla retorica: faceva eccezione soltanto per Catullo. Questo giudizio, espresso in forma tanto radicale, è evidentemente molto esagerato. Però non si può negare che Mommsen abbia colto una caratteristica fondamentale del modo di esprimersi dei latini, e addirittura del loro modo di pensare: la retorica, pur essendo di origine greca, a Roma è stata assimilata in maniera talmente radicale da diventare un vero e proprio modo non solo di esprimersi ma di pensare e addirittura di vivere, che è dire anche di morire: si pensi alla morte di Cicerone, a quella di Lucano e, antifrasticamente, a come muore Petronio secondo il celebre racconto di Tacito[4]. In questo senso Mommsen ha colto un carattere costitutivo della letteratura prosastica latina, che ha ignorato il modo di esprimersi in senso più dimesso che è il linguaggio scientifico dei greci: quando Seneca scrive di scienza, la sua prosa è retoricamente raffinata come quando scrive di

---

[4] Cfr. *Annales*, XVI 19.

argomenti di filosofia morale. Questo carattere passa in ambito cristiano. Tertulliano e Cipriano, i due più importanti autori cristiani di lingua latina nel III secolo, si esprimono sempre a un livello retoricamente molto raffinato. Tertulliano ha introdotto nella letteratura cristiana il trattato breve e retoricamente molto elaborato, dedicato a un argomento specifico di dottrina, morale o altro (*de baptismo, de patientia, adversus Praxean*, ecc.) esemplandosi su Cicerone (*Brutus, de amicitia*, ecc.), e Seneca (*de clementia, de ira*), e Cipriano ha seguito il suo esempio (*ad Donatum, de mortalitate, de zelo et livore,* ecc.). In tal modo contenuti nuovi, espressioni di un modo di vivere e di pensare molto ben specificati rispetto a quanto si dava in ambiente pagano, vengono espressi in una forma che è legata assai strettamente alla tradizione classica.

Ma il rapporto tra innovazione e tradizione, originalità e adesione ai modelli classici non si presenta sempre semplice come lo abbiamo finora esposto. Da una parte infatti l'influsso classico si estende, al di là della forma, al modo stesso di elaborare i contenuti, e dall'altra la novità dal contenuto travalica anche nella forma. Da una parte rileviamo che anche gli autori cristiani più programmaticamente ostili alla cultura pagana, quali Taziano e Tertulliano, allorché debbono elaborare contenuti dottrinalmente significativi, non possono fare a meno di inserire i dati specificamente cristiani in una trama di pensiero caratterizzata da parametri e moduli di sviluppo tipici della filosofia greca, soprattutto platonica e stoica, gli unici che permettessero di sviluppare gli scarsi dati di una incipiente riflessione dottrinale in un discorso coerente e organico. In altro senso, invece, la novità dei contenuti impone a volte un modo di esprimersi che risulta anch'esso nuovo rispetto ai modelli pagani. Nel periodo di tempo anteriore alla svolta costantiniana del IV secolo l'esempio più importante, in questo ambito, è rappresentato dalla *Ekklesiastikè historìa* (che sarebbe preferibile tradurre *Storia della Chiesa* piuttosto che *Storia ecclesiastica*) di Eusebio di Cesarea. Il fatto di essere un'opera storica l'inserisce nella ricca tradizione storiografica greca (Erodoto, Tucidide, Polibio): eppure rispetto a questi e ad altri tradizionali modelli, l'opera storica di Eusebio rappresenta un fatto nuovo e originale, perché il mondo antico ha ignorato la storia di un movimento religioso. La religione in quanto tale non poteva avere storia perché nel mondo antico essa, in quanto si estrinsecava nella pratica di un culto ufficiale, che si ripe-

teva sempre uguale per secoli, era caratterizzata dall'immobilità, dalla stabilità, quindi dalla mancanza di eventi che potevano essere caratterizzati come storici. La vita della chiesa cristiana, invece, era stata molto tribolata sia all'esterno, per i rapporti difficili con giudei e romani, sia all'interno, per contrasti di carattere dottrinale e disciplinare. C'era perciò materia per scrivere un'opera storica. Perciò il fatto stesso di scrivere storia collegava strettamente Eusebio con la tradizione letteraria greca, di cui la storiografia era una delle manifestazioni più elevate, e di questo collegamento Eusebio, persona coltissima, era perfettamente consapevole. Ma in questa tradizione egli si inserisce in maniera del tutto originale. La storiografia era considerata forma letteraria di alto livello culturale. Eforo e Teopompo, i discepoli di Isocrate, avevano formalizzato questo concetto, per cui Cicerone aveva definito la storia *opus maxime oratorium*. Al tempo di Eusebio il modello storiografico per eccellenza, piuttosto che questi storici ellenistici, era Tucidide, il più grande storico dell'antichità. E quindi c'erano anche tentativi di imitare quello stile così difficile e così personale. Siamo comunque ai livelli massimi dell'espressione letteraria. Invece Eusebio ha preferito quella forma memorialistica dimessa che – lo abbiamo già rilevato – nel mondo antico era la forma espressiva del trattato filosofico e scientifico, ma non dell'opera storica. Perché lo ha fatto non ce lo dice, ma probabilmente, essendo il suo scritto ricchissimo di documentazione riportata in modo immediato (alcuni libri della *Storia* di Eusebio sembrano addirittura una silloge di passi tratti da scrittori cristiani precedenti e messi insieme in una specie di collage), proprio perché egli ha capito l'importanza di riportare questa documentazione, decisiva per la comprensione del cristianesimo e ormai di difficile accesso, nella sua forma originaria, perciò senza rielaborarla per inserirla organicamente nel proprio discorso storico – come invece avrebbe dovuto fare per realizzare un'opera storica di alto livello – ha preferito una forma di espressione più dimessa.

Eusebio, per altro, sa anche esprimersi in modo molto elevato: quando celebra Costantino il livello della sua prosa si alza, e non di poco. Perciò la forma poco elaborata della *Storia* è stata da lui espressamente voluta in funzione dell'ampia componente documentaria del suo discorso storico. In questo modo egli ha fissato in modo definitivo, nell'ambiente letterario cristiano di lingua greca, i caratteri della storiografia, perché in massima parte gli storiografi posteriori si rifaran-

no al modello eusebiano. In questo modo un genere della letteratura classica, di alta caratura stilistica ed espressivamente ben specificato da lunga tradizione, si è travasato nelle lettere cristiane con caratteristiche nuove sia quanto ai contenuti che alla forma espressiva.

Siamo ancora nel periodo anteriore alla grande svolta costantiniana: Eusebio infatti sta proprio a cavallo fra l'epoca che egli stesso definisce «dei martiri» e la grande riforma di Costantino. La «svolta» costantiniana ha avuto ripercussioni fortissime anche nel nostro ambito specifico, come su ogni altro della vita della chiesa. Il cristianesimo diventa rapidamente religione favorita dall'imperatore e già alla fine del secolo viene addirittura insignita per legge della prerogativa di essere l'unica religione ufficialmente riconosciuta dallo Stato. Questo nuovo stato di cose ha significato, com'è ovvio, non soltanto una dilatazione enorme nel giro di pochi decenni, ma anche un aumento fortissimo di peso e prestigio, una presenza col passare degli anni sempre più forte e significativa in tutte le manifestazioni caratteristiche della vita dell'impero. In questo contesto i cristiani avvertirono molto l'esigenza di specificare efficacemente la loro presenza anche dal punto di vista della forma espressiva. È a questo punto che l'omelia, fino allora caretterizzata da forma tutto sommato piuttosto semplice e dimessa, diventa *opus oratorium* di grande apparato. Se mettiamo a confronto le omelie di Giovanni Crisostomo con quelle di Origene, la differenza non potrebbe essere più evidente e palmare. L'oratoria cristiana diventa così un'oratoria di apparato, come lo era quella pagana. Alla novità dei contenuti deve corrispondere un'elevatezza di carattere formale. Questa coscienza pone un problema. Una delle forme nuove dell'oratoria cristiana, forse la più specificante, è il *panegirico* dei martiri nella ricorrenza del *dies natalis*. In effetti il culto dei martiri era diventato l'aspetto più distintivo e appariscente del culto cristiano, e quando ricorreva la festività del martire era prassi che un oratore ne celebrasse le gesta con un panegirico, cioè con un tipo di orazione celebrativa ed encomiastica tradizionalissimo nel mondo pagano, dove se ne faceva largo uso soprattutto come forma di celebrazione pubblica in primo luogo degli imperatori ma anche di personaggi insigniti di importanti cariche amministrative. I cristiani trasferiscono anche questa forma (ecco ancora una volta «tradizione e innovazione») nel loro mondo. Il contenuto è completamente nuovo ma la forma è quella consacrata da lunga pratica e quanto mai tradi-

zionale è l'armamentario retorico di cui si fa uso. Va a questo proposito rilevato che non mancò chi, come Basilio di Cesarea, personalità quanto mai significativa anche per l'intelligenza con cui avvertì il rapporto fra le lettere cristiane e quelle pagane, si chiese se la celebrazione dei martiri, che costituivano l'espressione più autentica della fede cristiana, fosse compatibile con l'utilizzazione dei modi tradizionali della retorica pagana, e auspicò la messa a punto di una nuova retorica specificamente cristiana. Mentre l'amico Gregorio di Nazianzo non condivideva affatto questa preoccupazione e continuava tranquillamente a esprimere la sua raffinata eloquenza nel modo più retoricamente tradizionale, la preoccupazione di Basilio fu condivisa anche da Giovanni Crisostomo, che con gli altri due costituisce la triade dei grandi oratori cristiani di lingua greca. Ma quello che qui interessa rilevare è che questa presa di coscienza era destinata a rimanere esclusivamente teorica, senza riuscire a tradursi in una vera e propria novità di carattere espressivo. Infatti sia Basilio sia il Crisostomo, quando passano dalla teoria alla pratica, sia nei panegirici dei martiri sia nelle omelie, continuano a esprimersi nelle forme della retorica tradizionale. La stessa discrasia tra teoria e pratica rileviamo, tra gli oratori di lingua latina, in Agostino.

Non ci si riesce a staccare dal modo tradizionale di esprimersi, e il motivo principale di questa aderenza va additato nell'istruzione scolastica. Infatti anche quando il cristianesimo diventa religione di stato non riesce a sostituire con una propria la scuola tradizionale. Questa, che allora era aperta soltanto a persone colte, che erano quelle che facevano letteratura, anche quando l'impero è ufficialmente cristiano resta fondata in oriente su Omero, i lirici, Pindaro, Demostene, Tucidide, e in ambito latino su Virgilio, Orazio, Terenzio, Cicerone, Sallustio e Livio. Lo studente cristiano che studia questi autori, secondo l'avvertimento del *Discorso ai giovani* di Basilio, cerca di stare attento a non farsi coinvolgere quanto ai contenuti di ciò che legge, ma con una tale formazione scolastica il modo di esprimersi a livello letterario non poteva non rimanere lo stesso di prima.

Concludo accrescendo l'esemplificazione con un genere letterario secondario, che i moderni critici non gradiscono per la prevalente dimensione retorica, ma che ebbe in antico notevole fortuna: la parafrasi biblica. Giovenco, un presbitero spagnolo versato nella metrica latina, scrive, intorno al 330, i *Libri evangeliorum*, quattro libri che

trasferiscono in verso esametrico – specifico della poesia epica greca e latina – il contenuto dei vangeli di Matteo e Giovanni. Gli studiosi moderni liquidano Giovenco in poche parole, considerando iniziativa velleitaria e quanto mai incongrua il tradurre in esametri tradizionali di tipo virgiliano e ovidiano, oltre tutto pesanti e barocchi, il contenuto, affascinante nella sua semplicità, dei vangeli. Eppure quest'opera ebbe una grandissima fortuna e fu molto imitata tra IV e VI secolo. In effetti quella semplicità evangelica, che tanto i moderni ammirano, lo era molto di meno nel tempo antico, proprio perché la formazione retorica di tipo scolastico propria di ogni persona colta faceva giudicare quella semplicità prodotto di imperizia e ignoranza. Perciò l'iniziativa di Giovenco, che traduceva i contenuti evangelici in forma retoricamente elaborata, adeguava quei contenuti alle attese delle persone colte e li rendeva più agevolmente e piacevolmente accessibili. Di qui il successo dell'iniziativa. Proprio questo genere letterario, che noi oggi consideriamo minore, è quello che evidenzia al meglio la dialettica innovazione/tradizione, cioè la capacità che i cristiani dimostrarono di saper sfruttare una ricca tradizione di carattere letterario, una strumentazione retorica di tipo tradizionalmente scolastico, per esprimere contenuti fondamentalmente nuovi.

DALL'ANTICA LETTERATURA CRISTIANA ALLE FORME ESPRESSIVE DELLE LETTERATURE MODERNE

Un tema[1] siffatto va affrontato con serietà scientifica e con semplicità umana: con serietà scientifica, perché la pretesa ermeneutica che sottende è ardita, e ne va quindi data ragione; con semplicità umana perché, una volta chiarita l'impostazione di fondo, l'esemplificazione deve per forza di cose essere selettiva e proporre percorsi, in ultima analisi, soggettivi che finiscono per rivelare qualcosa di chi scrive con la speranza di creare una sintonia con il lettore. Inoltre, visto che il tema è un autentico *mare magnum*, bisogna intenderci subito sulla delimitazione dell'oggetto.

Ciò implica una preliminare opera di definizione dei termini usati, con alcune necessarie petizioni di principio. Quando parliamo di letteratura cristiana antica, come abbiamo visto in precedenza[2], accettiamo la definizione più comprensiva del termine letteratura, sintonizzandoci con le attuali tendenze della critica che, negli esiti più estremi, arrivano a negare la possibilità stessa di una definizione[3]. Ma chiunque comprende che, trattandosi qui di operare una comparazione, un simi-

---

[1] La mia vuole essere solo una scorribanda in territori che lo studioso di letteratura cristiana coltiva per passione e per necessità, ma che la dimensione interdisciplinare dei nostri studi a volte rende necessario esplicitare. I Colleghi che hanno avuto la bontà di leggere queste pagine, discutendone con me, hanno addotto ulteriori percorsi ed esemplificazioni, che non ho riportato perché spero siano materia di loro prossimi contributi: mi auguro che gli eventuali lettori, con reazione analoga, siano stimolati a riflettere in questa chiave sulle loro letture. Sono grata all'amica di sempre, Donatella Izzo, studiosa di Letteratura anglo-americana, con la quale ho discusso preliminarmente la materia, per gli spunti generosamente forniti e, più ancora, per la speranza di poter un giorno riprendere insieme, in modo sistematico e approfondito il discorso, facendo interagire i nostri punti di partenza diversi eppur complementari.

[2] Cfr. *supra* il precedente saggio di Manlio Simonetti.

[3] F. FORTINI, *Letteratura* in *Enciclopedia Einaudi*, 8, Torino 1974, pp. 152-175.

le allargamento dell'oggetto per quanto riguarda le letterature moderne sarebbe come barare al gioco delle carte perché renderebbe le cose troppo facili a chi scrive: infatti, stante tale presupposto, qualsiasi libro di pietà o trattato di teologia o omelia scritta rientrerebbe nel discorso e non ci sarebbe bisogno di mostrare e dimostrare l'assunto.

Di conseguenza farò riferimento all'accezione tradizionale e restrittiva di letteratura, intendendo con tale termine forme scritte e codificate in modo più o meno rigoroso secondo una funzione estetica oltre che comunicativa. Per letterature moderne, poi, intendo quello che abitualmente si intende: le letterature post-medievali, a partire dall'Umanesimo, quando si spezza il sistema culturale medievale, caratterizzato dall'egemonia del codice religioso il quale struttura, secondo il suo modello, gli altri codici. È ovvio quindi ritrovare la tradizione cristiana dentro le manifestazioni specifiche delle letterature medievali, dal momento che il Medioevo rielabora in forme volgari tutto il portato delle tradizioni cristiane. Tanto per esemplificare: il teatro volgare nasce in chiesa, come dialogo di due, alla cui base stanno le rappresentazioni della passione di Cristo. Dietro la *Commedia* dantesca ci sono secoli di letteratura di visioni dell'aldilà, a partire dalla *Visio Pauli*, appartenente ai primi secoli cristiani[4]. Il celeberrimo *Roman de la Rose*, una delle opere più note nel Medioevo, ha alle spalle la tradizione della poesia allegorica di lontana ascendenza prudenziana, di cui costituisce un rovesciamento, certo, ma a partire da identici presupposti espressivi.

Tuttavia, prima di abbandonare il Medioevo, corre l'obbligo di prendere in esame la valutazione dell'eredità cristiana compiuta da uno degli antesignani del comparativismo, Ernst Robert Curtius, perché la breve analisi ci porterà nel cuore del nostro discorso. La *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* fu pubblicata a Berna per la prima volta nel 1948 e solo assai tardivamente è stata tradotta in italiano (*Letteratura europea e Medio Evo latino*), dopo circa 40 anni dalla prima edizione[5]. Di fronte alla crisi dell'Europa e dei suoi valori a metà del '900 Curtius intendeva riflettere sui fondamenti della

---

[4] In essa è già presente la corrispondenza fra pena e colpa di cui la *Commedia* dantesca mette a punto nella maniera più completa il meccanismo: M.P. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, Firenze 1987, pp. 41-45.

[5] Prima edizione nei «Classici», La Nuova Italia Editrice, Scandicci (Fi) 1992, a cura di Roberto Antonelli. Faccio riferimento alla prima edizione in «Paperbacks Classici» del 1995.

cultura europeo-occidentale, sull'«unità vitale dell'Occidente mediterraneo e nordico», per usare una sua espressione: un viaggio alla ricerca della Tradizione, che approda, attraverso lo studio della formazione scolastica antica e medievale, alla riscoperta del valore basilare della retorica come scienza del linguaggio e della letteratura[6], all'identificazione dei *topoi* come «temi intellettuali» o argomenti, passibili di infiniti sviluppi e variazioni.

Il ruolo della Chiesa in tutto ciò è messo fortemente in luce: la stessa definizione di *Medio Evo latino*, introdotta da Curtius, intende sottolineare che il Medioevo si sente figlio di Roma, nel suo universalismo che, quando il cristianesimo divenne religione di stato, fu assunto e riformulato nonché potenziato dalla Chiesa[7]. Eppure, allorché si va a esaminare la trattazione fatta da Curtius dei singoli *topoi*[8] individuati, vediamo come egli batta soprattutto sul tasto della continuità classica[9]. La Bibbia non è certo dimenticata, ma entra nel discorso di Curtius a indicare integrazioni e sostituzioni: per esempio, nei panegirici dei sovrani, a illustrazione dei quattro privilegi naturali (nobiltà, forza, bellezza, ricchezza) le figure bibliche si inseriscono al posto degli *exempla* antichi[10]; l'invocazione di *exordium* alle Muse viene sostituita con quella a Cristo[11], l'invocazione alla natura cede il posto a quella dei vari elementi in quanto creature di Dio[12]. La dinamica di innovazione portata dalla Bibbia viene da Curtius obliterata, come riconosce l'altro grande tedesco, filologo romanzo al pari di Curtius, e comparatista, Erich Auerbach: lo scarso peso, in senso relativo, attribuito alla Bibbia, insieme con la sottovalutazione dell'allegoria, riconosciuta invece da Auerbach come «strumento fondativo della tradizione classico-cristiana e quindi occidentale»[13], sono le due lacune del fondamentale libro di Curtius.

---

6 R. ANTONELLI, *Filologia e modernità*, saggio introduttivo a E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, p. XXV.

7 Cfr. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, pp. 35-36.

8 Curtius scopre «l'intima struttura della letteratura europea scomponendola nelle sue forme letterarie (generi, forme metriche e strofiche, motivi, retorica, *topoi*, formule fisse)» ecc.: F. SINOPOLI, *La storia comparata della letteratura*, in GNISCI *et alii*, *Letteratura comparata*, a cura di Armando Gnisci, Milano 2002, p. 8.

9 ANTONELLI, *Filologia e modernità*, p. XXXI, il quale a sua volta richiama il giudizio di E. Auerbach.

10 CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, p. 203.

11 *Ibid.*, p. 262.

12 *Ibid.*, p. 108.

13 ANTONELLI, *Filologia e modernità*, p. XXXII.

L'identificazione delle due lacune ci avvicina ulteriormente al nostro tema. Innanzitutto Auerbach amplia l'oggetto della ricerca: dall'Europa di Curtius siamo ormai alla categoria di Occidente, inteso in senso culturale, e comprendente pertanto le letterature extraeuropee. La sua prospettiva sintetica consiste nell'indagare il realismo, cioè il mutamento di prospettiva sulla realtà verificatosi nella tradizione occidentale da Omero a Virginia Woolf[14], donde il titolo della sua grande summa: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, uscita a Berna nel 1946 e tradotta nel 1956 in italiano come: *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*[15].

Constatiamo in Auerbach la presenza di alcune importanti intuizioni. Egli parte dal confronto fra la narrazione omerica e quella biblica, entrambe epiche, in particolare fra l'episodio del riconoscimento di Ulisse, travestito da mendicante, da parte della vecchia nutrice (*Od.* XIX) e l'episodio del sacrificio di Isacco (*Gn* 22). Auerbach esamina il tradursi stilistico della assoluta pretesa di verità della narrazione biblica e «l'oscillazione del pendolo del destino»[16] degli eroi biblici, molto più ampia che negli eroi omerici. Si prenda il personaggio di Giacobbe: egli muta non solo nel senso di una evoluzione interiore dovuta all'arricchimento di esperienze – Giacobbe vecchio che crede di aver perso l'amato figlio sbranato da una belva non è più il giovane che strappava con l'inganno la primogenitura al fratello – ma nel senso di una drammatica caduta verticale dalla gioia alla massima umiliazione perché risalti la potenza della mano di Dio: «la loro grandezza risorta dall'umiliazione (*scil.* di Adamo, di Giacobbe, di Giuseppe) è prossima a divenire un'immagine della grandezza divina»[17]. Con il capitolo successivo Auerbach mette a confronto due testi di Petronio e di Tacito per esaminare caratteri e limiti della rappresentazione realistica nella letteratura classica: Petronio approda al comico nella rappresentazione del commensale di Trimalcione (*Satyricon*, 37-38), Tacito (*Annales* I,16) al giudizio moralistico sulle rivendicazioni salariali del soldato Percennio. Auerbach così conclude: «nella letteratura moderna ogni personaggio, qualunque sia il suo

---

14 SINOPOLI, *La storia comparata della letteratura*, p. 9.

15 Per i tipi dell'editore Giulio Einaudi di Torino. Faccio riferimento alla quarta edizione del 1972, in Piccola Biblioteca Einaudi.

16 AUERBACH, *Mimesis*, p. 21.

17 AUERBACH, *Mimesis*, p. 22.

carattere o la sua posizione sociale, ogni avvenimento, sia favoloso sia di alta politica, sia strettamente casalingo, può venire dall'arte imitativa trattato seriamente problematicamente e tragicamente. Ma questa è cosa del tutto impossibile per l'antichità»[18]. Due sono le cause individuate dal Nostro per tale impossibilità: la separazione degli stili e la mancata considerazione delle classi umili come oggetto di rappresentazione alta. Auerbach pone quindi a confronto le narrazioni di Petronio e di Tacito non con un testo moderno – sottolinea lui stesso – ma con un testo praticamente coevo, proveniente dalla antica letteratura giudaico-cristiana: Pietro che rinnega Gesù dopo l'arresto, mentre si trova coi servi accanto al fuoco nella corte del palazzo del gran sacerdote (*Mc* 14, 66-72). Tutti i protagonisti – sottolinea sempre Auerbach – sono appartenenti alle classi sociali più umili: la scena è estremamente realistica e il risultato è quanto di più tragico e problematico ci sia: «naturalmente in questa mescolanza dei campi stilistici non v'è alcuna intenzione artistica; essa ha fin dall'origine il suo fondamento nel carattere degli scritti giudaico-cristiani»[19].

Subito dopo ne individua la causa nella figura stessa di Gesù, un uomo che i vangeli descrivono come di basso rango ma di elezione divina, la cui catastrofe umana è totale: però quello che viene rappresentato nelle scene di polizia del suo arresto e della sua condanna è qualcosa «che non era mai stato rappresentato né dalla poesia né dalla storiografia antica: la nascita di un movimento spirituale nelle profondità della vita spirituale del popolo»[20].

La tradizione estetica del mondo antico è completamente spezzata, vuol dire in pratica Auerbach: non solo, ma l'interpretazione simbolica (e qui viene a toccare l'altro punto che, come abbiamo visto, era trascurato da Curtius) cui la Sacra Scrittura viene sottoposta dai cristiani per poter leggere i fatti della storia di Gesù il Cristo dietro i fatti e i personaggi della storia giudaica fa sì che il significato della storia si dilati enormemente e tocchi il vissuto di ogni cristiano: comincia quella lotta, così di esprime Auerbach, «fra fenomeno sensibile e significazione che riempie la visione della realtà del cristianesimo»[21].

---

18 *Ibid.*, p. 38.
19 *Ibid.*, p. 49.
20 AUERBACH, *Mimesis*, p. 50.
21 *Ibid.*, p. 57.

Mi sembra che Auerbach abbia qui toccato il punto che ci interessa: la frattura, la discontinuità segnata dall'insorgere della letteratura cristiana, al di là di ogni sua possibile futura assimilazione dei modi retorici e dei generi letterari del mondo classico, quindi di ogni possibile segnalazione di continuità; una frattura avvenuta in virtù di un radicale mutamento di visione del mondo. Auerbach addita anche, implicitamente, il carattere assolutamente permanente di questo fattore, che è, nella sua ottica, alla base del realismo della letteratura occidentale.

Facciamo ora un passo avanti: è proprio quando il sistema culturale medievale entra in crisi che diventa fondamentale, per la stessa comprensione dei percorsi del mondo occidentale, costatare l'irreversibilità, antropologica direi, di ciò che la letteratura cristiana, con la sua forte componente teologica, ha posto come novità assoluta e scandalosa rispetto alla coeva filosofia greco-romana, e che la letteratura medievale ha rielaborato in forme trasmesse sino a noi. Identifichiamo tale scandalosa novità con un'idea di Dio inedita rispetto alla tradizione classica, un Dio personale e fatto uomo, che assume l'inaudito abbassamento e l'estrema debolezza e finitudine della condizione umana e, strettamente correlata alla precedente, un'idea nuova di uomo, fatto «a immagine di Dio», come recita *Gn* 1,26-27, con tutta la misteriosa indeterminatezza di tale definizione, sulla cui decifrazione si affaticò il giudeo-ellenismo (cfr. il libro della *Sapienza*, che ne dà un'interpretazione a 2,23) e poi la patristica, che vi aggiunse la determinante specificazione cristologica: l'uomo è a immagine dell'immagine di Dio, cioè di Cristo. Ne consegue l'inaudita pretesa di innalzamento dell'uomo: due dinamismi opposti, quello di Dio e quello dell'uomo, che marcano una concezione della realtà in continuo movimento e trasformazione, tanto che si può parlare del paradigma del rovesciamento come quello più naturale e immediato per la mentalità cristiana. Se Dio si è fatto uomo, se la storia di un uomo non ricco né potente vissuto in una terra gravata da occupazione straniera, quale la Palestina dell'epoca romana, è la stessa storia di Dio – torniamo sulla pista del discorso di Auerbach, approfondendola – allora la storia di qualunque uomo assume spessore e intensità di significato. Se l'occhio del cristiano si allena a leggere nella storia degli ebrei la futura storia dei cristiani, se si allena a trovare il simbolo nella storia, allora lo sguardo si amplia all'infi-

nito e il simbolo diventa una modalità di comprensione del mondo e degli eventi.

Nel titolo di questo intervento ho parlato di forme espressive. Intendo con ciò sia le forme del discorso (generi letterari e modelli narrativi) sia le forme del contenuto (paradigmi tematici). Ovviamente forme del discorso e forme del contenuto sono collegate. Facciamo l'esempio dell'autobiografia e del romanzo, che, insieme all'allegoresi[22], prenderò in esame come forme del discorso le più significative al fine di individuare la permanente eredità della letteratura cristiana nelle letterature moderne: ebbene entrambi, autobiografia e romanzo, hanno il loro fondamento nella scoperta dell'individualità, che identifico come una delle forme del contenuto derivanti dalla antica letteratura cristiana: individualità dell'eroe che è protagonista di narrazione – cioè di azione – nel romanzo e soggetto di introspezione nell'autobiografia. Per dirla con Claudio Guillén, un caposcuola dell'attuale comparatismo, «da una parte dichiariamo che il lato tematico e quello formale sono inseparabili. Dall'altro li separiamo, di fatto, per avere la possibilità di formulare degli enunciati, siano essi relativi all'uno oppure all'altro»[23]. A fini didattici, dunque, cerchiamo, con una certa arbitraria astrazione, di tenere distinta la trattazione delle forme del discorso dalle forme del contenuto e cominciamo dalle prime, le forme del discorso.

All'allegoresi ho già accennato, quando ricordavo l'interpretazione cristiana della storia ebraica, ma ci tornerò ancora su: troppo fondamentale e pervasiva la sua funzione nelle letterature moderne, per pretendere di esaurirne la trattazione in poche parole. Invece, abbastanza circoscritto e preciso è il discorso riguardante i generi letterari del romanzo e dell'autobiografia. Il romanzo, ben si sa, è il genere massimamente rappresentativo della modernità, anzi quasi si identifica con la modernità stessa. È convinzione largamente accettata negli studi – anche se abitualmente non viene messa in giusto rilievo – che, se lo si fa discendere, per la matrice realistica, da Daniel Defoe, in quanto il *Robinson Crusoe* (1719) è basato sull'illusione di verisimiglianza – cosa che non si può dire del *Don Quijote de la Mancha*, a cui altri vogliono riallacciare l'avvio del genere –, esista una docu-

[22] Il termine, di conio moderno, designa il procedimento dell'interpretazione allegorica.

[23] C. Guillén, *L'uno e il molteplice. Introduzione alla letteratura comparata*, Bologna 1992 (ed. orig. Barcelona 1985), p. 199.

mentata relazione fra tale romanzo e il diario spirituale, proveniente dalle tradizioni protestanti cui Defoe attingeva[24]. In più, c'è dell'altro nel bagaglio di Defoe: le *captivities* e le *providences*. Si trattava di un genere popolare in cui la base fattuale si univa a una forte carica religioso-didattica: erano relazioni di prigionie causate dai pirati e di successive liberazioni oppure di altri fatti provvidenziali. Il dettaglio drammatico o pittoresco è in funzione dell'enfatizzazione dell'intervento divino. Defoe nella prefazione non rivendica la novità della sua opera, anzi la maschera dietro i codici di lettura correnti: una storia vera e la relativa edificazione spirituale. Ma, a differenza delle relazioni di viaggi, i fatti non sono presentati come fini a se stessi, bensì in funzione della situazione narrativa: la descrizione è al servizio della narrazione e non viceversa, in questo caso consistente nella ri-creazione da parte del naufrago Crusoe del suo mondo materiale e morale nella natura vergine. La prefazione rende chiaro che Defoe non assegna all'invenzione un'autonomia fine a se stessa: la finzione può essere accettata solo se giustificata e legittimata dal fine morale e religioso.

L'autobiografia moderna[25] nasce nel XVIII secolo[26]. L'inventore del genere viene identificato con Jean-Jacques Rousseau il quale inizia le sue *Confessions* (1765-1770) dicendo: «Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'éxemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur»[27]. Il genere autobiografico si può definire come la narrazione della propria vita, cioè della vita dell'autore che quindi coincide con il personaggio principale, come esplicitamente viene attestato dall'autore stesso con il cosiddetto «patto autobiografico», secondo la definizione del critico francese Philippe Lejeune. Due sono i presupposti ideologici dell'autobiografia: il primo è il concetto di personalità, in quanto l'oggetto di un racconto autobiografico non è la vita intesa come successione temporale di eventi – per motivi evidenti, quali il fatto che il percorso esistenziale non è concluso – ma l'evoluzione della personalità, il riflesso inte-

---

24 Due i testi classici a riguardo: G.A. STARR, *Defoe and spiritual autobiography*, Princeton 1965 e J. PAUL HUNTER, *The Reluctant Pilgrim. Emblematic method and quest for form in* Robinson Crusoe, Baltimore 1966.

25 Diverso il caso del *Libro de su vida* di S. Teresa d'Avila, scritto per ordine del confessore e pubblicato nel 1587, uno dei capolavori della mistica cristiana.

26 P. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975, p. 13.

27 *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond edd., Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, vol. 1, p. 5.

riore degli eventi, e il secondo è la convinzione che l'esistenza sia connessa a una qualche direzione e unità ricostruibile con la riflessione. L'individuazione di questi presupposti ideologici fa dell'autobiografia un genere squisitamente occidentale. Abbiamo visto come Rousseau rivendichi l'originalità della sua iniziativa, eppure già nel titolo egli rende esplicito il richiamo ad Agostino. Se egli si riallaccia all'antico padre della chiesa è per marcare la differenza dai memorialisti contemporanei, alludendo al *proprium* della sua opera: lo scavo interiore, la valutazione soggettiva delle rilevanze evenemenziali, il porsi a nudo senza riguardo al giudizio altrui. La distanza fondamentale fra Rousseau e Agostino riguarda l'interlocutore e il fine. L'interlocutore di Agostino è Dio, in quanto il fine agostiniano è l'itinerario a Lui, mentre Rousseau si rivolge al pubblico dei suoi lettori proponendo la conoscenza di se stesso, individuo particolare e imperfetto, quale fine dell'opera. Eppure Dio non è estraneo alla pagina di Rousseau che a un certo punto afferma «je viendrai ce livre à la main me presenter devant le souvrain juge»[28]; ancora una volta la matrice d'ispirazione agostiniana si fa particolarmente presente, nel recupero del referente ultimo, Dio giudice, della testimonianza autobiografica.

Una significativa riprova della matrice cristiana dell'autobiografia, o meglio della percezione del legame fra genere autobiografico e cristianesimo, si coglie nelle polemiche sollevate dall'ala della cultura asiaticoamericana caratterizzata da un forte nazionalismo culturale contro *The Woman Warrior* di Maxine Hong Kingston (1976), un testo che ha avuto un successo straordinario e che ha aperto la strada a una più ampia conoscenza della letteratura asiaticoamericana. In particolare Frank Chin, scrittore e drammaturgo, accusando la Kingston di introiezione degli stereotipi razzisti propri della supremazia bianca, le contesta l'uso stesso della forma autobiografica, in quanto genere confessionale e cristiano già nelle sue origini[29].

Passiamo ai paradigmi tematici. Il più generale e comprensivo è la Bibbia stessa che si configura come intertesto in tutte le letterature moderne, in quanto repertorio di motivi, personaggi e temi e in quan-

---

28 *Loc. cit.*; cfr. nota precedente.

29 D. Izzo, *Letteratura e/o testimonianza:* Bone *e il canone asiatico americano*, in *Nuova corrente* XLVII (2000), pp. 329-362, spec. 334-335.

to oggetto esclusivo dell'opera letteraria (si pensi a Milton). A partire dagli anni 70 del secolo appena trascorso molto si è fatto in campo internazionale per approfondire i modi dell'influsso della Bibbia sulla letteratura, sulla poesia in particolare, di pari passo con la messa in evidenza della dimensione letteraria della Bibbia stessa (si pensi all'opera di Nortrop Frye). In Italia tale riconoscimento è stato tardivo, ma vede ora anch'esso i suoi frutti: cito perlomeno il volume curato da Francesco Stella, *La Scrittura infinita. Bibbia e poesia in età romantica e contemporanea*[30]. Il bagaglio di immagini che trovano nella Bibbia la fonte e l'ultima maggiormente evocatrice significazione è praticamente sterminato. Di continuo se ne possono scoprire negli autori più liberi da ogni ipoteca religiosa, che recuperano tali immagini a marcare i punti-chiave delle loro opere o la conclusione[31]. Anni fa è stata dimostrata, nel caso di Foscolo, autore neoclassico e risorgimentale, la tramatura biblica del linguaggio delle *Ultime lettere di Jacopo Ortis*. Cito l'inizio del romanzo: «Il sacrificio della patria nostra è consumato», eco del *consummatum est* di *Giovanni* 19,30, nella lettera dell'11 ottobre 1797; oppure: «i re per cui vi trucidate si dividono le vostre vesti», nella lettera del 25 settembre 1798, e così via fino all'invocazione conclusiva: «ora tu accogli l'anima mia»[32].

Più ipotetico, ma anche più intrigante è il caso della chiusa di uno straordinario racconto di Italo Calvino, meno conosciuto forse rispetto alle opere del realismo fiabesco, ma molto importante nell'evoluzione dello scrittore: *La giornata di uno scrutatore* (1963). Nell'Italia della guerra fredda e delle grandi contrapposizioni ideologiche, Amerigo Ormea, iscritto al partito comunista, si reca al Cottolengo di Torino con l'incarico di scrutatore nel seggio lì allestito per le elezioni del 1953. In una lunga giornata apparentemente senza eventi l'incontro ravvicinato con il dolore e la deformità spostano la sua attenzione dall'iniziale indignazione per i brogli elettorali verso i sentieri di una meditazione filosofica sui limiti dell'operare storico, sulla solidarietà umana, sull'identificazione dell'«umano» con l'«amore», sul senso

---

30 *La Scrittura infinita. Bibbia e poesia in età romantica e contemporanea con antologia di testi dal V al XX secolo* (Quaderni della fondazione Marchi, 4), Firenze 1999.

31 Bisogna riconoscere che in Italia le opposte spinte dell'apologetica cattolica e di un laicismo anticlericale spesso hanno prodotto una convergente rimozione della radice biblica nella poesia e in generale nella letteratura.

32 Cfr. M.A. Terzoli, *Il libro di Jacopo. Scrittura sacra nell'Ortis*, Roma 1988.

stesso dell'esistenza e di quelle esistenze, in una sorta di laica e interiormente contrastata *via crucis*. Il racconto finisce con la descrizione di ciò che Amerigo osserva da una finestra sul cortile del Cottolengo: «donne nane passavano in cortile spingendo una carriola di fascine. Il carico pesava. Venne un'altra, grande come una gigantessa e lo spinse, quasi di corsa, e rise, e tutte risero. Un'altra, pure grande, venne spazzando, con una scopa di saggina. Una grassa grassa spingeva per le stanghe alte un recipiente-carretto, su ruote di bicicletta, forse per trasportare la minestra. Anche l'ultima città dell'imperfezione ha la sua ora perfetta, pensò lo scrutatore, l'ora, l'attimo, in cui in ogni città c'è la Città»[33]. Calvino assegna la lettera maiuscola alla «Città», che altro non può essere che Gerusalemme, quella redenta vagheggiata dai profeti veterotestamentari, della quale uno dei salmi delle ascensioni (121 nei Settanta) loda la compattezza[34] e che l'*Apocalisse* non menziona mai con il suo nome, esattamente come fa Calvino, tranne quando la vede finalmente discendere dal cielo, perfetta appunto, all'apparire dei nuovi cieli e della terra nuova. Nel dialogo finale delle *Città invisibili* (1972) Calvino sviluppa l'intuizione nel senso dell'esplicita e coesistente contrapposizione fra la città perfetta, fatta di frammenti mescolati al resto, e la città infernale. Qui si rende chiara l'esclusione di ogni orizzonte metafisico, e la funzionalizzazione etica del linguaggio religioso che comunque si apre alla speranza, quindi al futuro: «l'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà: se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio»[35].

Per non correre il rischio di frammentare troppo il discorso, intendo ora concentrarmi su alcuni paradigmi tematici derivanti in modo chiaro dalla matrice cristiana. L'individualità dell'eroe, che si staglia isolato contro il mondo e subisce traversie per la sua esemplarità è

---

[33] Cito dalla 1ª edizione Oscar Opere di Italo Calvino, Milano 1994, p. 83.

[34] *Cuius participatio eius in id ipsum* (*psalmi iuxta LXX*,121,3). Non si può escludere, anzi è probabilmente compresente, il richiamo al *de civitate Dei* agostiniano, qui come pure nelle *Città invisibili*: cfr. oltre nel testo.

[35] Cito dalla 2ª edizione, Torino 1972, p. 170.

un modello che – lo abbiamo visto – già Auerbach riconduceva alla matrice di narratività dei Vangeli, successivamente declinata negli Atti e Passioni dei martiri (nei loro tardi esiti, veri e propri intrecci romanzeschi). La catastrofe dell'eroe nei Vangeli e nella primitiva riflessione cristiana è interpretata volentieri, anche se non in senso esclusivo, come sacrificio di sé, come olocausto. L'umiliazione dell'eroe riproduce questa modalità cristica – il martire ne è il primo esempio – che arriva fino al sacrificio di sé: nel primo romanzo italiano moderno, le *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, già menzionato, il paradigma dell'innocente sacrificato, *alter Christus*, è suggellato dalla data della morte, il 25 marzo, venerdì santo del 1799, con un voluto errore cronologico (la pasqua cadde quell'anno il 22 marzo), in quanto la tradizione quartodecimana, la quale commemorava la passione e non la risurrezione di Cristo, poneva in quel giorno la pasqua.

Ma veniamo a esempi del '900. Si prenda il romanzo di Francis Scott Fitzgerald, *The Great Gatsby* (1925), salutato da T.S. Eliot come il primo passo fatto dalla narrativa americana dopo Henry James. Il gangster Gatsby è romanticamente ancora innamorato della sua ex fidanzata Daisy, sposata a un ricco volgare che la tradisce con la moglie di un garagista. Gatsby dà grandi feste nella sua splendida dimora al solo scopo di far rinascere l'amore di Daisy e con quello la sua vita. Invece di una vita rinnovata lo aspetta la morte, nell'umiliante, banale cornice di una piscina, per mano del garagista, convinto dal marito di Daisy che la moglie sia stata travolta dall'auto guidata da Gatsby, mentre responsabile dell'incidente è in realtà Daisy. Gatsby, in apparenza colpevole, si disvela, nella sua progressiva emarginazione, come l'unica figura pura e idealista rispetto alla corruzione della società e della donna amata che lo abbandonano e condannano, e tale duplice aspetto di solitudine e incorruzione viene simboleggiato dalla morte nell'acqua ma non per acqua – eco oppositiva nei confronti della purificatrice «death by water» di Eliot – con una valenza sacrificale resa esplicita nelle parole conclusive del penultimo capitolo dell'opera, dedicato all'uccisione di Gatsby e al suicidio del suo assassino: «the holocaust was complete»[36]. Mascherato e in apparenza stravolto, il

[36] F. Scott Fitzgerald, *The Great Gatsby*, Harmondsworth 1975, p. 169. L'espressione segnalata fa da riscontro a una precedente: «the incarnation was complete» (p. 118), che, in riferimento all'amore di Gatsby per Daisy, aveva suggellato il carattere terreno del suo sogno.

paradigma cristico è anche alla base della vicenda di uno dei romanzi più potenti e complessi di William Faulkner, *Light in August* (1932), nel quale, nell'unità di tempo di dieci giorni di agosto e nell'inestricabile intreccio fra eventi casuali e libero volere dei personaggi, si compie la vicenda del trentatreenne Joe Christmas (si noti l'età e il nome del protagonista!) un negro bianco negli Stati Uniti del Sud[37], catturato per l'omicidio di una donna bianca, evaso, e infine linciato senza che opponesse resistenza, pur avendo in mano la pistola. In Joe la natura bianca e quella negra si combattono e si alternano, ma anche cercano una potenziale conciliazione in una propria libertà: un cerchio da cui egli non esce e dal quale il giudizio o gli umori della gente non gli permettono di uscire. La morte è l'adempimento tragico, da sempre iscritto nel suo codice genetico.

Ho volutamente scelto due esempi tratti dalla letteratura statunitense. La letteratura di uno stato nato dal puritanesimo è segnata fin dall'inizio dal mito biblico del nuovo Eden, del popolo nuovo, liberato da Dio, e soprattutto dal linguaggio simbolico cristiano, da quell'allegoresi che è la forma primaria del discorso cristiano, in quanto è il procedimento che ha permesso di risostanziare la storia ebraica trasformandola, a un secondo livello, in storia cristiana. Per esemplificare l'enorme importanza dell'allegoresi nella letteratura statunitense si pensi solo a *The Scarlet Letter* di Nathaniel Hawthorne del 1850, dove i personaggi stessi sono allegoristi e il romanzo prende l'avvio e ruota intorno all'esposizione di un simbolo, la lettera scarlatta, che, nella comunità puritana di Boston, Esther Prynne è condannata a portare sul petto a indicare l'adulterio perpetrato, nell'alternanza del paradigma dello svelamento con quello dell'occultamento[38], che coinvolge tutti i protagonisti, e con le due opposte tensioni, l'una, da parte dei puritani, all'identificazione dell'individualità di Esther con l'oltraggioso simbolo e l'altra, da parte di Esther, alla riconciliazione della sua reale individualità con quella allegorica impostale[39].

Dopo questa parentesi – quanto mai essenziale – sull'allegoresi,

---

[37] D.M. KARTIGANER, *William Faulkner* in *Storia della civiltà letteraria degli Stati Uniti, Columbia Literary history of the United States*, diretta da Emory Elliot, con una premessa di Claudio Gorlier. Bibliografia a cura di C. Gorlier e S. Rosso, Torino 1990 (ed. orig. New York 1988), Torino 1990, II, p. 779.

[38] M. PAGNINI, *Critica della funzionalità*, Torino 1970, pp. 157-183.

[39] M.D. BELL, *Nathaniel Hawthorne*, in *Storia della civiltà letteraria degli Stati Uniti*, I, p. 353.

continuiamo a esaminare altre forme del contenuto che appaiono senza dubbio compromesse con il cristianesimo e la sua antica letteratura. A proposito del paradigma cristico, avrei potuto percorrere un altro filone che devo limitarmi ad accennare, quello nel quale l'*imitatio Christi* prende la forma della follia: a partire dalle parole di Paolo nella *Prima lettera ai Corinzi* (cfr. *1 Cor* 3, 18), passando per la monaca *salè* della *Storia Lausiaca* di Palladio, nonché per alcuni degli *Apophtegmata patrum* (per esempio il racconto su Paolo il Semplice), la santità folle diventa una manifestazione peculiare della spiritualità greco-orientale, tante volte riproposta dall'agiografia bizantina[40] (non è ignota neppure all'agiografia dell'Occidente medievale: si pensi ad alcuni particolari delle *Vite* di Francesco d'Assisi e soprattutto alle *Vite* del suo seguace fra' Ginepro) fino ad approdare alla rilettura moderna dell'*Idiòt* (*L'idiota*: 1867-1869) di Dostoevskij nel quale viene rappresentato un uomo del tutto buono, privo di volontà di dominio e di sopraffazione, riconosciuto dal suo antagonista fin dall'inizio come folle in Cristo, che l'epilessia mette in contatto con il divino ma segrega dagli uomini, alla cui crudeltà infine soccombe sprofondando nel buio della pazzia senza ritorno: il paradigma si trasforma, ancora, depotenziandosi e riducendosi a misura quotidiana, con le *Ansichten eines Clown* (*Opinioni di un clown*) dell'autore tedesco contemporaneo Heinrich Böll, in Hans, il protestante diventato ateo, triste buffone isolato rispetto alla falsità del mondo sia cattolico che protestante.

All'eroe, nella vicenda del quale risuona l'eco cristica dell'umiliazione estrema comunque accettata, fa da contraltare un paradigma di segno opposto: l'uomo che si erge ribelle in una volontà di dominio del mondo e degli eventi e in una autosufficienza destinata alla rovina. Proprio perché si tratta di una vicenda di antagonismo più o meno esplicito a Dio, questo paradigma, negli esiti cronologicamente più antichi, si richiama esplicitamente al patto con il diavolo (il patto che Cristo nell'episodio evangelico delle tentazioni non volle accettare), mentre, negli esiti più recenti, il superomismo si esprime con maggiore autonomia rispetto a una cornice di interventi sovrannaturali. Siamo di fronte alla riproduzione paradigmatica della vicenda di

[40] F. Burgarella, *Francesco e il santo folle dell'agiografia bizantina*, in *Francesco d'Assisi fra storia, letteratura e iconografia*, a cura di Franca Ela Consolino, Soveria Mannelli 1996, pp. 83-96.

Adamo, tentato e vinto: in questi casi può comparire una figura femminile che, da strumento di perdizione quale il diavolo la voleva, e quale Eva fu, diventa strumento redentivo, riproducendo in sé l'antagonismo Eva/Maria, con il superamento della prima nella seconda. Per l'esemplificazione mi affido a Pedro Calderón de la Barca, a Christopher Marlowe, con *The tragical history of doctor Faustus*, a Johann Wolfgang Goethe, con *Faust*, e a Fëdor Michajlovič Dostoevskij, con *Prestuplénie i nakazánie* (*Delitto e Castigo*).

Il dramma in tre atti del madrileno Calderón cui faccio riferimento, *El mágico prodigioso* (1637) è il più appartato e il più vicino a moduli agiografici, sia per l'ambientazione che per l'argomento. Siamo ad Antiochia, al tempo della persecuzione dell'imperatore Decio. Mentre il giovane e ricco pagano Cipriano medita su un passo di Plinio riguardante una definizione di Dio, evidentemente alla sua ricerca, gli si avvicina uno sconosciuto, che si scoprirà essere Lucifero, il quale, per distogliere l'attenzione di Cipriano, lo fa innamorare della cristiana Giustina. Cipriano firma col sangue il patto col demonio, promettendogli l'anima in cambio della conoscenza della magia per poter conquistare la sua bella. Nonostante la passione accesa in lei dal demonio, Giustina resiste grazie al suo libero arbitrio, eco, quest'ultima, dell'insegnamento impartito a Calderón dai gesuiti. Alla fine Cipriano scopre gli inganni del diavolo, la fermezza della donna e, per confessione del diavolo stesso, la potenza del Dio dei cristiani. Si converte e si offre al martirio per essere salvato: Giustina da strumento di dannazione è diventata causa di redenzione[41]. In Cipriano non scorgiamo ancora una consapevole pretesa di autonomia da Dio: egli è un pagano alla ricerca della verità, e la sua volontà è ottenebrata dalla passione d'amore. Ma le potenzialità dell'intreccio ci sono tutte e vengono sfruttate a fondo nel filone di Faust: il patto con il diavolo, la funzione della donna, le arti magiche per ottenere lo scopo desiderato.

Con Marlowe, antecedente cronologico e tematico di Goethe, il protagonista è Faust[42]. Qui abbiamo l'uomo, non più il giovane, di fronte alla propria solitudine e all'insaziabile sete di sapere, accom-

[41] Cfr. F. Meregalli, *Calderón*, in *Storia della civiltà letteraria spagnola*, diretta da Franco Meregalli, I, Torino 1990, p. 565.
[42] Si tratta forse dell'ultima opera prima della prematura morte di Marlowe.

pagnato dalla speranza di dominio («But his dominion that exceeds in this / streetcheth as far as does the mind of man») per cui si appella alla magia[43]. Il patto firmato col sangue comprende per Faust ventiquattro anni di sapienza, potenza e piacere. Ma il tempo scorre e nonostante i ripetuti inviti celesti al pentimento Faust cade nella disperazione. Nel monologo finale Faust, in un continuo alternarsi degli stati d'animo, cerca più volte di invocare la misericordia di Dio, ma nella sua mente trova solo l'immagine dell'ira divina, sino all'ultima, ormai inutile invocazione: «I'll burn my books – ah, Mephistophilis!». Ambizioni e parabola di Faust riflettono quelle dell'uomo rinascimentale, nella richiesta di autonomia, nella valorizzazione dell'al di qua e delle aspirazioni terrene, ma anche nella ambivalenza della consapevolezza del legame permanente con il divino.

Veniamo al *Faust* di Goethe, dramma di travagliatissima elaborazione (dal 1773 al 1831, Goethe muore l'anno dopo): nella stesura definitiva consta di due parti. Faust rappresenta il bisogno di operare e la sete di vita dell'uomo, che mai si sazia. Il suo patto con Mefistofele («Werd ich zum Augenblicke sagen: / verweile doch! Du bist so schön! / Dann magst du mich in Fesseln schlagen, / Dann will ich gern zugrunde gehn!»)[44] consiste in realtà nel rinnegamento di questa perenne ricerca, quindi è un patto che và contro la sua più profonda natura e per questo Faust sfuggirà a esso: Faust infatti dovrà morire nell'attimo in cui sentirà di avere finalmente raggiunto piena soddisfazione. Mefistofele accentua l'isolamento e l'egoismo titanico di Faust, con esiti distruttivi nei riguardi dell'iniziale innocenza di Margherita e dei vecchi coniugi Filemone e Bauci. Ma Faust, nonostante tutto, non rinnega il suo più profondo essere: nel momento culminante in cui, vagheggiando il progresso della comunità umana compiuto per suo merito[45], si appaga del futuro bene e sembra cadere preda del diavolo, si compie la redenzione, predisposta da Dio, attra-

---

[43] D. DAICHES, *Storia della letteratura inglese*, Milano 1970, (ed. orig. Cambridge 1960), I, p. 270.

[44] «Se dirò all'attimo: fermati dunque! sei così bello! allora mi potrai gettare in catene, allora andrò volentieri in rovina» (*Johann Wolfgang Goethe. Faust e Urfaust.* Traduzione e cura di Giovanni V. Amoretti. Testo originale a fronte, Milano 2000, 8ª ed. nell'Universale Economica, I, p. 82).

[45] Faust pensa di bonificare una palude per poter insediarvi una popolazione libera: «zum Augenblicke dürft ich sagen: Verweile doch. Du bist so schön» (*op. cit.* II, p. 640). Faust si salva per aver detto «dürft» (potrei) riferendosi a un sogno futuro e non al presente.

verso quello che si rivela essere stato un cammino di purificazione interiore, in cui le donne amate da Faust e la Madonna convergono, eterno femminino, a identificare l'amore divino nel quale Faust trova infine il senso del suo essere.

Con Fëdor Michajlovič Dostoevskij restiamo allo stesso livello di universalità del sentimento e dell'immaginario toccato con Goethe. Drammatici eventi hanno scandito le tappe di un'evoluzione spirituale e segnato la sua ispirazione: la fede socialista, la prigione e la condanna a morte, con la grazia giunta quanto è davanti al plotone d'esecuzione (22 dicembre 1849), la conversione al popolo con conseguente conversione religiosa nella pasqua del 1851, il servizio militare forzato fino alla riabilitazione del 1857, le vicende amorose, il vizio del gioco, la polemica con il mondo borghese occidentale e i socialismi europei.

Delitto e Castigo (1866) rappresenta la svolta creativa del romanziere. Nell'ideazione del delitto da parte dello studente Raskolnikov converge la duplice spinta della miseria e dell'ideologia. Il giovane segnato dalla solitudine, dall'intima rivolta contro l'ingiustizia sociale, dal mito di Napoleone che si incarna nello slogan del «tutto è permesso agli uomini superiori», ripetendo a se stesso una serie di giustificazioni/pretesti umanitari, dall'esigenza di aiutare madre e sorella a quella di togliere dalla faccia della terra un essere dannoso, decide di uccidere una vecchia usuraia, uno di quei «pidocchi» che avvelenano l'umanità perpetuandone la quotidiana sofferenza. L'attuazione del piano, nella sua casuale atrocità (l'uccisione della sorella della vecchia, trovatasi per caso sulla scena del primo assassinio) disvela al giovane la sua automistificazione: egli scopre di essere sempre stato dominato dal terrore, e di non aver avuto quella fredda lucidità, segno per lui di un destino superiore e libero dalle leggi morali degli uomini comuni. L'atteso castigo della legge non è altro che il compiersi materiale di una punizione già inflittagli dalla coscienza della sconfitta. Ma ad attivare un reale percorso di redenzione ed espiazione non basta la sensazione di personale disfatta: sarà determinante il superamento del senso di isolamento, il recupero di una dimensione comunitaria dell'esistere, sollecitato dalla dedizione di Sonja, una giovane innocente e dalla coscienza intatta, costretta alla prostituzione dalla necessità di sostentare la famiglia. L'episodio culminante del romanzo è la lettura che Sonja fa a Raskolnikov dell'episodio di Lazzaro, simbolo

della futura risurrezione del giovane assassino[46]. Paradossalmente la piena laicizzazione del protagonista e l'ambito quotidiano e meschino in cui prende corpo il suo disegno superomistico ha reso più limpido il paradigma di ribellione e sconfitta nei confronti di Dio.

La consumazione della critica al superomismo faustiano si compie nel *Doktor Faustus* (pubblicato nel 1947) di Thomas Mann, attraverso il confronto con Friedrich Nietzsche, debitore, quest'ultimo, dello stesso Dostoevskij. Nietzsche si era opposto, in *Jenseits von Gut und Böse* (*Al di là del bene e del male*, del 1886), all'etica cristiana dell'amore, della compassione e del sacrificio, considerandola una morale di schiavi, in nome del ritorno a Dioniso e nel segno della celebrazione dell'individualismo, dell'espansione vitale e dell'opposizione al conformismo. In *Doktor Faustus* Faust diventa Nietzsche e questi diventa il compositore Adrian Leverkühn presentato come padre spirituale del nazismo per il suo orgoglio e il suo superomismo[47].

Di Mann mi preme ricordare qui la tetralogia *Giuseppe e i suoi fratelli* (*Joseph und seine Brüder*, scritta fra 1933 e 1943). Nell'assumere a oggetto di rappresentazione una storia tratta dalla Bibbia Mann si oppone consapevolmente al mito nazista della razza ariana e subisce le sollecitazioni della psicoanalisi e dell'interpretazione irrazionalistica della tradizione mitologica, nonché della rinascita della storia delle religioni, grazie al contatto epistolare con Karl Kerényi. Abbiamo dunque un caso esplicito, l'unico che qui ricordiamo, di Bibbia come intertesto. Mann ne fa il mito umano per eccellenza, cioè il racconto dello spirito nel suo progressivo evolversi e perfezionarsi, di cui la figura storica di Giuseppe, archetipicamente intesa, si fa rappresentazione. Nella prefazione l'autore si accinge a discendere nel pozzo del mistero del tempo, a penetrare nell'inviolabilità del passato dell'uomo, sacro in quanto morto perché «morire significa, non vi è dubbio, lasciare il tempo e uscire da esso, ma in compenso guadagnare eternità e onnipresenza, quindi veramente la vita»[48] (dal prologo), per

---

46 Le citazioni del NT nei libri di Dostoevskij svolgono la duplice funzione di chiave interpretativa della vicenda e di motivo conduttore del racconto: cfr. S. SILVESTRONI, *Dostoevskij e la Bibbia*, Magnano 2000. Dopo il ritorno a Pietroburgo Dostoevskij approfondì lo studio della Bibbia con l'aiuto dei padri orientali, specialmente Isacco di Ninive.

47 L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, Torino 1982 (ristampa), III/2, t. 2, p. 1494.

48 «Storben, das heisst freilich die Zeit verlieren und aus ihr fahren, aber es heisst dafür Ewigkeit gewinnen und allgegenswart also erst recht das Leben»: *Joseph und seine Brüder, Vorspiel*, Berlin 1967, 5ª ed., p. 38. Tr. it. di B. Arzeni, *Thomas Mann. Le storie di Giacobbe*, Milano 1980, p. 59.

ritrovare ciò che è presente adesso e ora nell'animo umano a livello consapevole o inconsapevole, ciò che è comune allo spirito umano al di là della singola personalità. Nella vicenda dinamica dell'umanità lo spirito cerca di strappare l'anima alla materia, separandola da essa, ma in una sostanziale ambiguità per cui egli stesso si lascia attrarre nell'avventura della carne[49]. Lo spirito sembra confondersi con l'anima, ma, dice Mann nel prologo, uno è volto al futuro, rappresenta il sarà, mentre l'anima il fu: lo spirito è «il principio [...] dell'inquieto pellegrinare, il principio che sveglia nel petto di un singolo – mentre gli altri, vicino a lui, vivono lietamente d'accordo – il germe di un'infelicità che non è di questa terra e che lo spinge a uscir fuori dalla tradizione, dalle convenzioni, nell'incertezza avventurosa del nuovo»[50]. Segno dello spirito è il mancato appagamento di Abramo, di Giacobbe, in cui il rapporto con Dio è una ricerca faticosa dell'intimo, dato che il dio dei patriarchi è un dio che non ha un passato, ma una storia nel futuro e che cresce e prende coscienza di sé e della propria unicità insieme coi protagonisti umani.

È tempo di concludere: non voglio infatti che l'eventuale *sympatheia* del lettore si tramuti in pazienza. Aggiungo questo solo: una scorribanda fra i miti e le immagini delle letterature moderne finisce con l'essere indirettamente un omaggio a colui che, fra tutti i poeti contemporanei, più scopertamente ha giocato con le letterature del mondo per rintracciarne l'universale, labirintico, linguaggio, nel quale l'illusorietà dell'universo visibile trova l'unica sua verità, letteraria, cioè affabulatoria. Sto parlando dell'argentino Jorge Luis Borges. Nel suo cosmo senza fede, ma colmo di miti, la religione e la teologia, soprattutto nel versante eretico, diventano occasione di letteratura. Borges aggiunge ancora qualcosa, tramite l'invenzione poetica, al paradigma dell'umiliazione del Figlio di Dio: per bocca dell'immaginario teologo Nils Runeberg ne ipotizza l'estrema incarnazione in Giuda, a comprendere anche la dannazione e l'infamia nella chenosi del Verbo fatto carne[51]. Nell'immensa scacchiera dei significati, tutti ugualmente possibili in

---

[49] S. Ferretti, *Thomas Mann e il suo tempo. La montagna incantata. Giuseppe e i suoi fratelli. Doktor Faustus*, Roma 1980, p. 84.

[50] «das Prinzip [...] der Wanderschaft, welches die Unruhe übernatürliches Elendes in der Brust eines einzelnen unter lauter lusthaft Einverstandenen erregt, ihn aus den Toren des Gewordenen und Begebenen ins abenteuerlich Ungewisse treibt...»: *Joseph und seine Brüder, Vorspiel*, p. 35 (tr. it. Arzeni, pp. 55-56).

[51] In *Ficciones* del 1955.

quanto immaginati, Borges pareggia il conto fra miti greci e mito cristiano, dichiarando che solo due favole cattureranno per sempre l'attenzione degli uomini: quella della nave sperduta in cerca dell'isola amata e quella di un dio che si fa crocifiggere sul Golgota. Il medesimo concetto è espresso con esempi diversi nella sua riscrittura delle Beatitudini: «felices los que guardan en la memoria palabras de Virgilio o de Cristo, porque éstas darán luz a sus días»[52]. Noi però, a livello critico, non possiamo pensarla così, e in fondo Borges stesso sapeva che così non è: qualunque sia l'ordine dei fattori – e siamo liberi di mettere, come Borges, Virgilio prima di Cristo, in un «prima» non puramente cronologico – la parola di Virgilio è letta da noi appartenenti alla civiltà occidentale, antropologicamente segnata dalla parola di Cristo, attraverso un filtro non eliminabile dal profondo e secondo una traiettoria difficilmente reversibile.

---

[52] *Fragmentos de un evangelio apócrifo*, in *Elogio de la sombra* del 1969.

ELENCO DEI TRADUTTORI

(Tra parentesi, si specifica l'edizione che il Traduttore ha usato laddove il suo testo curato per l'edizione italiana non presentava l'originale a fronte.)

Bellini, Enzo (p. **173**): *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1979 (ed. A. Rousseau, SCh 152-153, Paris 1982).

Bonaccorsi, Giuseppe (p. **139**): *Vangeli Apocrifi I*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1948.

Borghini, Bonifacio (pp. **205-207**): *S. Atanasio. Incarnazione del Verbo. Vita di Antonio*, Paoline, Alba 1972 (PG 25, coll. 95-198).

Bosio, Guido (pp. **123**; **155**): *I Padri Apostolici*, Parte I, SEI, Torino 1940.

Cammelli, Giuseppe (pp. **273-277**): *Romano il Melode*, a cura di G. Cammelli, Edizioni «Testi cristiani», Firenze 1930.

Canali, Luca (p. **347**): *Vite dei Santi. Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria da Paola,* introduzione di C. Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A. Bastiaensen e Jan W. Smit, traduzione di L. Canali, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1975.

Ceresa-Gastaldo, Aldo (pp. **283-285**): *Massimo il Confessore. Meditazioni sull'agonia di Gesù,* traduzione, introduzione e note di A. Ceresa-Gastaldo, Città Nuova, Roma 1985 (PG 91).

Chiarini, Gioachino (pp. **291-293**; **311**; **341-343**): *Atti e Passioni dei Martiri*, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1987.

–, (pp. **359-361**): *Orosio. Le storie contro i pagani*, II, a cura di A. Lippold, traduzione di G. Chiarini, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1976.

Conti Bizzarro, Ferruccio (pp. **247-249**): *Giovanni Crisostomo. Omelie per Eutropio*, introduzione, traduzione e note a cura di F. Conti Bizzarro - R. Romano, D'Auria, Napoli 1987 (PG 52, 391-414).

Corsini, Eugenio (p. **191**): *Origene. Commento al vangelo di Giovanni*, UTET, Torino 1968 (ed. E. Preuschen, GCS, Origenes Werke, IV, Leipzig-Berlin 1903).

Dattrino, Lorenzo (p. **229**): *Evagrio Pontico. Trattato sulla vita monastica*, introduzione, traduzione e note a cura di L. Dattrino, Città Nuova, Roma 1992 (SCh 170-171).

Del Ton, Giuseppe (pp. **197-199**): *Eusebio di Cesarea. Storia Ecclesiastica e i Martiri della Palestina*, Desclée e C., Roma 1964.

Di Cristina, Salvatore (p. **163**): *Taziano il Siro. Discorso ai Greci*, Borla, Roma 1991 (ed. E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 4, Leipzig 1888).

Erbetta, Mario (p. **135**): *Apocrifi del NT. II. Atti e leggende*, Marietti, Casale 1966 (si segue il testo di R.A. Lipsius, I, Darmstadt 1959).

Frasca, Salvatore (pp. **167-169**): *Teofilo. I tre libri ad Autolico*, SEI, Torino 1938.

Gandolfo, Guido (p. **127**): *S. Ignazio di Antiochia. Le lettere*, Paoline, Roma 1980 (ed. T. Camelot, SCh 10, Paris 1969).

Garzya, Antonio (p. **253**): *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole. Operette. Inni*, a cura di Antonio Garzya, UTET, Torino 1989.

Gentili, Domenico (p. **355**): *Sant'Agostino. La città di Dio II [libro XI-XVIII]*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus Christianorum, introduzione e note di D. Gentili - A. Trapé, traduzione di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1988.

Guida, Augusto (pp. **239-241**): *Teodoro di Mopsuestia. Replica a Giuliano imperatore. Adversus criminationes in christianos Iuliani imperatoris*, a cura di Augusto Guida, Nardini, Firenze 1994.

Lilla, Salvatore (pp. **265-267**): *Ps. Dionigi l'Areopagita. Gerarchia Celeste. Teologia mistica. Lettere*, traduzione, introduzione e note a cura di S. Lilla, Città Nuova, Roma 1986 (PG 3).

Oldoni, Massimo (p. **391**): *Gregorio di Tours. La storia dei Franchi,* I (1. I-V), a cura di Massimo Oldoni, Mondadori, Fondazione L. Valla, Milano 1981.

Padri Benedettini di Subiaco (p. **381**): *Vita di San Benedetto e la Regola*, introduzione di D. Stendardi, la traduzione è stata curata dai PP. Benedettini di Subiaco, Città Nuova, Roma 1977 (ed. U. Moricca, in *Fonti per la Storia d'Italia*, Roma 1924).

Palla, Roberto (pp. **335-337**): *Girolamo. Lettere*, introduzione e note di C. Moreschini, traduzione di R. Palla, Rizzoli, Milano 1989 (ed. I. Hilberg, CSEL LIV, LV, LVI, Wien-Leipzig 1910-18).

Pini, Giuseppe (p. **185**): *Clemente Alessandrino. Stromati*, Paoline, Torino 1985 (ed. Staehlin-Früchtel, GCS, Clemens Werke, III, Berlin 1960).

Prinzivalli, Emanuela (pp. **177-181**): *Ippolito*, in G. Bosio - E. dal Covolo - M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli* II e III (ed. P. Wendland, GCS, Hippolytus Werke, III, Leipzig 1916).

–, (pp. **233-235**): *Diodoro di Tarso*, in G. Bosio - E. dal Covolo - M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli* II *e* IV, SEI, Torino 1993 (ed. J.M. Olivier, CCG, Turnhout-Leuven 1980).

–, (p. **397**): *Isidoro di Siviglia. Lode della Spagna* (ed. C.R. Alonso, Leon 1975).

Rapisarda, Carmelo A. (pp. **385-387**): *San Cesario di Arles. Sermoni scelti*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di C.A. Rapisarda, Centro di studi sull'antico cristianesimo, Catania 1972.

Resta Barrile, A. (pp. **305-307**): *Tertulliano. Apologetico*, Mondadori, Milano 1992.

Ribet, Angioletta (pp. **365-367**): *Severino Boezio. La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Orbetello, Rusconi, Milano 1979 (ed. L. Bieler, CCL 94, Turnhout 1957).

Ronchey, Silvia (p. **159**): *Atti e Passioni dei Martiri*, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1987.

Scorza Barcellona, Francesco (p. **131**): *Epistola di Barnaba*, SEI, Torino 1975.

Simonetti, Manlio (p. **147**): *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1993.

–, (p. **223**): *Gregorio di Nissa. La vita di Mosè*, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1984.

–, (pp. **211**; **257-259**): *Il Cristo II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal* IV *al* VII *secolo*, a cura di M. Simonetti, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1986.

–, (p. **329**): *Ambrogio. Inni*, Nardini, Firenze 1988.

Solinas, Fernando (pp. **297-299**): *Marco Minucio Felice Ottavio*, Mondadori, Milano 1992.

Tezzo, Giovanni (pp. **321-323**): *Sant'Ilario di Poitiers. La trinità*, UTET, Torino 1971 (PL 10, 25-472).

Tolomio, Ilario (pp. **373-375**): *Pseudo-Girolamo. Cassiodoro. Alcuino. Rabano Mauro. Incmaro. Godescalco. L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal* V *al* IX *secolo*, introduzione, traduzione e note di I. Tolomio, Rusconi, Milano 1979 (ed. J.W. Halporn, CCL, 96, 501-575).

Toso, Giovanni (p. **315**): *San Cipriano. Opere*, UTET, Torino 1980 (ed. G. Hartel, CSEL III, 1-2, Wien 1868-71).

Viscanti, Luigi (pp. **217-219**): *Gregorio Nazianzeno. Fuga e autobiografia*, Città Nuova, Roma 1987 (ed. J. Bernardi, SCh 247, Paris 1978).

Zincone, Sergio (p. **143**): *A Diogneto*, Borla 1977 (ed. H. Marrou, SCh 33, Paris 1951).

INDICI

INDICE DEI NOMI

INDICE GENERALE

AUTORI IN LINGUA LATINA

APPENDICE